IANUARII BUCCERONI

E SOCIETATE IESU

COMMENTARII

DE ACTIBUS HUMANIS

DE VOLUNTARIO, DE LIBERO,
DE ACTIBUS ELICITIS ET IMPERATIS,
DE ALIIS VOLUNTARII PARTITIONIBUS,
DE IGNORANTIA, DE CONCUPISCENTIA,
DE METU, DE VI SEU VIOLENTIA,
DE MORALITATE, DE BONITATE ET MALITIA MORALI,
DE VARIIS MORALITATIS FONTIBUS,
DE MERITO

Editio tertia

ROMAE
EX TYPOGRAPHIA IUVENUM OPIFICUM A S. IOSEPH
Via dicta: *S. Prisca*, 8., 9.; super Aventino Colle
1906.

APPROBATIO

Cum Opus, cui titulus: *Commentarii de actibus humanis,* a P. Ianuario Bucceroni Societatis Iesu conscriptum, aliqui eiusdem Societatis Theologi recognoverint, et in lucem edi posse probaverint, facultatem concedimus, ut typis edatur, si ita iis ad quos spectat videbitur.

Romae die 3. Mart. 1890.

ROGERIUS FREDDI
Praepositus Provinciae Romanae S. I.

IMPRIMATUR

FR. ALBERTUS LEPIDI O. P. S. P. A. Magister

IMPRIMATUR

JOSEPHUS CEPPETELLI Arch. Myren. Vicesgerens

COMMENTARII DE ACTIBUS HUMANIS

PRAENOTIONES

1. Actus humani sunt generatim actus hominis, quibus idem homo *sese ordinat* ad finem sibi consentaneum. Omne enim agens agit propter finem. Hoc autem est discrimen inter naturam rationalem et irrationalem, quod illa propriis actibus *se ordinet in finem*, ista in finem *ab alio ordinetur*. Apposite S. Th. 1. 2. q. 1. a. 2.: « Considerandum est, quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter. Uno modo sicut *seipsum ad finem movens*, ut homo; alio modo sicut *ab alio motum ad finem*, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quae *rationem habent seipsa movent ad finem; quia habent dominium suorum actuum* per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero, quae ratione carent, tendunt in finem *propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis:* cum non cognoscant *rationem finis*. Et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum *in finem ab alio ordinantur*. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale... Et ideo *proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens in finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta et ducta,* sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent ».

2. Quare actus humani, de quibus agitur in hisce Commentariis, et de quibus agit S. Thomas in 1. 2., sunt actus hominis viatoris, quibus homo ad Beatitudinem tendit, ut eam sibi, divina adiuvante gratia, mereatur, et tandem obtineat. Unde Angelicus Doctor primo tractat in 1. 2. de ultimo hominis fine et de Beatitudine, deinde de actibus humanis. Hinc actus humani considerari possunt vel relate ad hominem, qui ipsis ordinatur ad finem, vel relate ad finem ad quem homo ipsorum ope ordinatur. De actibus humanis secundum utramque considerationem distinctis Commentariis ordinate dicemus.

COMMENTARIUS PRIMUS
DE VOLUNTARIO

1. Actus humani considerati relate ad hominem dupliciter inspici possunt: 1°. prout ab humanis facultatibus procedunt, quod est eos in *sua intrinseca natura* considerare; actus enim, generatim in creatis, nihil aliud est, quam facultatis alicuius a posse ad esse deter-

minatio: 2°. prout deficiunt ab hac sibi propria natura, ob accidentalia *impedimenta,* quae non sinunt humanas facultates rite agere. Primo igitur de intrinseca humani actus natura dicere aggredimur; deinde vero de accidentalibus illis impedimentis dicemus.

2. Porro usus obtinuit, neque sine ratione, ut distingueretur inter *actum hominis*, et *humanum.* Cum *homo* nomen sit substantivum, et suppositum seu personam in recto significet, *actus hominis* mere *materialiter* sumitur pro quolibet actu, ab homine seu ab humano supposito et persona procedente: actiones enim sunt suppositorum. Cum autem *humanum* nomen adjectivum sit, et formam in recto denotet, *actus humanus* actus est ab homine non utcumque procedens, sed secundum formam seu naturam sibi propriam, nimirum cum advertentia intellectus, et deliberata voluntate. « Actionum, ait S. Th. 1. 2. q. 1. a. 1., quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur *humanae,* quae sunt propriae hominis in quantum est homo (nempe adaequate, et quoad *substantiam* operis, et quoad *modum* operandi). Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde *illae solae actiones* vocantur *proprie humanae,* quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones *proprie humanae,* dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones,* sed non proprie *humanae,* cum non sint hominis, in quantum est homo ». Et ib. a. 3.: « Actus dicuntur *humani,* in quantum procedunt a voluntate deliberante ». Cum igitur *actus humanus* sit actus *ex voluntate deliberata procedens,* ut eius intrinsecam naturam penitius cognoscamus, opus est paucis explicare, 1°. naturam *voluntarii,* 2°. naturam *liberi,* 3°. tandem quotuplici *modo* actus quivis a deliberata voluntate *procedere* possit. Hinc primum *voluntarii* naturam explicandam in hoc primo de actibus humanis Commentario proposuimus.

3. Porro antequam ulterius progrediamur, notandum est, *actus humanos,* appellari *actus* potius quam *actiones,* quia nomen hoc *actionis* exteriorem operationem solet magis designare, licet etiam pro interiore actu usurpetur; dum e contrario nomen *actus* potius pro interiore actu, seu pro actu inspecto in suo intrinseco principio, quam pro exteriore operatione, scilicet pro actu inspecto, quoad eius exterius obiectum sive extrinsecum effectum, usurpetur; licet etiam pro exteriore actione sumatur, ut quando dicitur: actus professionis religiosae, actus matrimonii, actus contractus, etc. *Actus* autem *humanus,* ut constat ex ipsa determinatione adiectivi appositi, *actum* proprie designat prout a suis intrinsecis principiis procedit, et secundum illa consideratur; quod ex dictis iam satis eruitur. — Praeterea, cum

actus humanus a voluntate et *a libera voluntate* procedat, in eoque dumtaxat, tanquam in proprio subiecto, *moralitas* reperiatur, de qua deinceps disserendum erit, actus humani appellantur quoque actus *voluntarii,* actus *liberi,* actus *morales,* et unum nomen pro alio usurpatur indiscriminatim, ut videre est apud Angelicum Doctorem in 1. 2. Et sic q. 18. a. 5. « dicuntur autem aliqui actus *humani* vel *morales,* secundum quod sunt a ratione ». Et q. 1. a. 3. « idem sunt actus *morales* et actus *humani* ». Et q. 20. a. 6. ad 2. « dicendum quod actio et passio pertinent *ad genus moris,* in quantum habent rationem *voluntarii.* Et ideo secundum quod *diversa voluntate* dicuntur *voluntariae,* secundum hoc sunt *duo moraliter,* et potest ex una parte inesse bonum, et ex alia malum ».

4. Si *actus humanus* est actus a deliberata voluntate procedens, actus *voluntarius* essentialiter est. S. Th. 1. 2. q. 71. a. 6. Ad *voluntarium* praerequitur essentialiter cognitio: nihil volitum quin praecognitum. Ista praevia *cognitio* est, *in humano actu, conditio* praerequisita; *voluntarietas* vero *forma* proprie illius constitutiva. — Ex defectu praedictae conditionis actus infantium, amentium, dormientium, ebriorum actus *humani* non sunt, sed *hominis.* Hinc, si quis in statu amentiae, somni, ebrietatis, baptizet, consecret, contrahat, vel Missae intersit, canonicas horas recitet, hi actus *nullius moralis valoris* sunt, nullumque habent *moralem effectum;* quia actus *humani* non sunt. Idque valet, etiamsi quis adhuc sui compos antequam in illum statum incidat id praevideat, immo velit, et intendat. Etenim quando compos sui vult et intendit facere, illud tamen non facit: quando autem non amplius sui compos facit, facere non vult humano actu; et illa cum moralis ordinis et valoris sint, nonnisi humano actu fieri possunt. In somno phantasia praevalet, aut saltem « non praevalet intellectus; unde homo sequitur apprehensionem phantasticam quasi veram ». S. Th. De Somnis Sect. 6. Scilicet « usus rationis magis quidem vel minus impeditur in dormiendo; semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum iudicium habere ». S. Th. 2. 2. q. 154. a. 2. ad 2. — Cf. Lugo de Sacram. D. 8. n. 106.; Suarez de Relig. Tr. 6. de Voto l. 1. C. 10.; Sanchez de Matr. l. 1. D. 8. n. 20.; Laymann l. 4. Tr. 4. de Voto C. 1. n. 4.

5. Si autem non desit quidem praevia intellectus cognitio, sed ea perfecta non est, actus eatenus ex hoc capite est *humanus,* quatenus ab illa praevia cognitione directus et ordinatus. Quapropter, qui ignorat id quod *materialiter* agit, seu quoad *factum,* vel ignorat id quod *formaliter* agit, i. e. quoad eius actionis moralitatem, quia nempe ignorat *legem,* nihil peccat, e. g., si quis die abstinentiae, ignoret se comedere carnes, vel eas comedens ignoret legem abstinentiae. — Verum non requiritur, ut cognitionem quis habeat perfectam rei, ut

nempe res *in se* et *in individuo* cognoscatur, vel cum omni *certitudine;* sufficit enim quod *in confuso* saltem apprehendatur, et cum *dubio*. Etenim, stante praevia cognitione licet *confusa* rei, iam voluntas in ipsam fertur quodcumque ipsa fuerit: stante dubio *rei* et *rei,* in utramque fertur voluntas. Et sic valide baptizatur adultus, licet nondum omnes christiani obligationes plane exploratas habeat, eisque postea tenetur. Subdiaconatum suscipiens, *in confuso* saltem, apprehendit et consequenter vult obligationes omnes, illi statui adnexas; quare, licet ignoret ei adnexam castitatem servandam, ad eam tamen tenetur. Venator feriens belluam, de qua *dubitat,* utrum sit homo, utrumque revera vult belluam et hominem occidere.

6. Ex defectu *voluntarietatis* seu deliberatae voluntatis actus humani non sunt primus evidentis veritatis intuitus, primus boni in communi seu felicitatis amor. Ipsa beatitudo cum actus non sit deliberatae voluntatis, sed necessarius, licet perfectus actus sit intellectus et voluntatis actus tamen *humanus* non est; et ab ipso Angelico Doctore in 1. 2. non consideratur tanquam actus *humanus,* sed ut *finis* actuum humanorum. Et sic in prologo q. 6. S. D. inquit: « Quia igitur *ad beatitudinem* per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter *de humanis actibus* considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via ». Ad quaestionem igitur, quae agitari solet, an beatitudo sit *actus humanus;* respondendum est non esse *actum humanum,* sed actuum omnium humanorum terminum et *finem*. Cf. Suarez in 1. 2. Tr. 1. D. 2. S. 2.

7. Ex defectu utriusque elementi, cognitionis intellectivae et deliberatae voluntatis *actus humani* non sunt, sed *hominis,* subitae illae passiones cupidinis, metus, irae, quae in sensili appetitu excitantur. Idem dicendum de illis actionibus, quas homo agit, ex naturali quodam instinctu, nihil de illis cogitans, sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam, etc. « Dicendum, ait S. D. 1. 2. q. 1. a. 1. ad 3., quod huiusmodi actiones non sunt *proprie humanae;* quia non procedunt *ex deliberatione rationis,* quae est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent quasi finem *imaginatum,* non autem *per rationem praestitutum* ».

8. Hisce praestitutis, quaestio statim resolvitur de praerequisita illa cognitione *ad actum humanum,* an nempe sufficiat ad humanum actum mere sensilis cognitio, apprehensio rei per sensilem imaginationem. — Cum *actus humanus,* ut iam dictum est, actus essentialiter *voluntarius* sit, proposita quaestio in aliam reincidit generaliorem quaestionem.

Cum voluntas *in bonum apprehensum* feratur, quaeritur: an ferri possit in obiectum, sola cognitione sensili, seu per solam phantasiam et imaginationem, et non simul per intellectum, apprehensum. — Ne-

gandum omnino est: et ratio est, quia ut appetitus naturalis sequitur formam naturalem, et appetitus sensitivus cognitionem sensitivam; ita appetitus spiritualis spiritualem cognitionem. Ergo sola spiritualis cognitio illius fundamentum est, et illi est consentanea, ut in actum moveatur. Insuper potentia cognoscitiva movens voluntatem, quae facultas est intrinsece inorganica et spiritualis, eam illuminat et dirigit. Hoc autem convenire nequit potentiae sensili ordinis inferioris, quae facultas intrinsece organica est. Apposite Leo XIII. Litt. Enc. *Libertas* 20. Iun. 1888.: « Nequaquam voluntas movetur, nisi mentis cognitio velut fax quaedam praeluxerit: videlicet bonum, voluntati concupitum est necessario bonum, quatenus rationi cognitum ».

Et S. Th. 1. 2. q. 19. a. 3.: « Dicendum quod... bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo; quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit. Appetitus autem sensitivus non tendit, nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet ab obiecto... Appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur ». Et Caietanus in q. 10. a. 3.: « Si sensus solus possit movere voluntatem, tunc homo posset velle absque rationis usu, et consequenter posset peccare et bene facere quod non est intelligibile: implicat enim esse actum liberi arbitrii absque rationis usu ». Libertas enim in ratione fundatur. Quare actus humanus, et quatenus actus *a voluntate* procedens, et quatenus *a deliberata* voluntate procedens praeviam *rationis* cognitionem omnino requirit. Cf. S. Th. 1. 2. q. 1. a. 2. ad 3.; Suarez in 1. 2. Tr. 2.; D. 6. S. 4. 5.; Lessium in q. 9. a. 1. D. 4. a. 2.

9. Atque haec de primo actus humani elemento. Cetera, quae de eo tractanda supersunt, commodius mox explicabuntur cum de altero elemento sermo erit, seu de *voluntarietate*. Elementum hoc duo includit *voluntarium* et *liberum*. Sistimus nunc in *voluntario* exponendo. *Voluntarium*, a voluntate dictum, est quod procedit seu causatur a voluntate. « *Voluntarium*, ait S. Th. 1. 2. q. 6. a. 2. ad 1., denominative dicitur a voluntate..... quae nominat appetitum rationalem ». Et ib. a. 3.: « *Voluntarium* dicitur *quod est a voluntate* », nempe, ut explicat idem S. D. e. a. quod *procedit* a voluntate. Quare *voluntarium* non est, nisi vel actus voluntatis, vel effectus illius actus. Et sic. q. 20. a. 2. ad 3. Angelicus Doctor « dicendum, inquit, quod *voluntarium* dicitur non solum actus voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt et ratione, et ideo circa utrosque potest esse differentia boni et mali ». Sicut aliquis motus est ex solo instinctu

et impetu naturae, ita actus aliquis est ex appetitu vitali elicitus et ortus ex praevia cognitione. Quemadmodum ille motus habet proprium nomen et dicitur *naturalis*, ita etiam iste actus nomen habet proprium, et dicitur *voluntarius*. Et ideo hoc nomen numquam tribuitur iis, quae sine cognitione fiunt, et non adhibetur nisi ad significanda ea quae sola propria voluntate fiunt, absque ullo exteriore impellente. Sic 1. Petri 5., 2.: *Neque turpis lucri gratia, sed voluntarie;* et interdum etiam ea quae fiunt sine obligatione dicuntur *voluntaria*, et quae prompto animo fiunt specialiter *voluntaria* dicuntur. Quare hoc nomine *voluntarii* significatur motus ille, qui oritur ex proprio intrinseco appetitu actum eliciente, praevia cognitione. Nam cum in omni motu sit *et agere* et *agere propter finem;* et finis prima omnium causa suam non exerceat causalitatem, nisi mediante eius cognitione, *voluntarium* consequenter erit illud, cuius principium est *simpliciter* intrinsecum cum cognitione finis. S. Th. 1. 2. q. 6. a. 1.; Suarez in 1. 2. Tr. 2. D. 1. S. 1. n. 10.

10. *Voluntarium* differt *a volito*. *Volitum* enim neque *procedit* a voluntate, neque consequenter *actus* voluntatis, vel *effectus* illius est: sed nonnisi *obiectum* actus voluntatis designat. Exemplum affert Suaresius, in 1. 2. Tr. 2. D. 1. S. 1. n. 2., « de morte ab alio effecta », me quidem desiderante, consentiente, gaudente, sed « non cooperante ». Desiderium, consensus, gaudium istud pravum voluntaria sunt, quia a voluntate procedunt; sed mors illa inimici, ab alio effecta, nullo modo me cooperante, *voluntaria* mihi non est; sed tantum *volita;* non enim a mea voluntate *procedit,* seu aliquo modo dependet, sed *obiectum* tantum est actus meae voluntatis. Si e contra vel ego ipse illam mortem inferrem, vel saltem cooperarer ut ab altero inferretur, tunc a voluntate mea procederet, et mihi *voluntaria* esset simul et *volita*. Attamen *a voluntario* non omnino excluditur *obiectum volitum*, quatenus nempe ad illud obiectum *voluntarium*, h. e. ipse *voluntatis actus*, terminetur, et illud obiectum voluntas suo actu complectatur, et *actus* ipse, prout *in concreto* est, circa tale obiectum, a voluntate procedat. Quamvis vero non omne *volitum* sit etiam *voluntarium;* semper tamen *voluntarium* aliquo modo *volitum* est. Non potest enim aliquid a voluntate procedere, nisi aliquo modo obiectum voluntatis sit. Suaresius l. c. S. 1.

11. Cum *voluntarium* a voluntate procedat, quae est principium agenti intrinsecum, *voluntarium* convenit cum motu quolibet *naturali*, differt vero a *violento*. Ille enim a principio intrinseco, iste a principio extrinseco procedit. « Hoc autem, inquit S. Th. 1. 2. q. 6. a. 1. c. et ad 3., importat nomen *voluntarii*, quod motus et actus sit a *propria inclinatione*..... Est tamen communiter de ratione *naturalis* et *voluntarii* motus quod sint a *principio intrinseco* ». Et ib. a. 4.: « *Actus volun-*

tatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam procedens *ab interiori principio* cognoscente, sicut *appetitus naturalis* est quaedam inclinatio *ab interiori principio*, et sine cognitione. Quod autem est *coactum*, vel *violentum*, est ab exteriori principio ». Et sic in 1. Petri loc. cit. dicitur: « Pascite, qui in vobis est gregem: providentes *non coacte*, sed *spontanee* secundum Deum, neque turpis lucri gratia, sed *voluntarie* ».

12. *Voluntarium* tripliciter sumi potest; 1°. sensu improprio pro *spontaneo;* 2°. sensu *proprio* et *stricto* pro *libero;* 3°. sensu proprio et ampliato pro quolibet *voluntatis actu*. *Spontaneum*, prout distinguitur a *voluntario* proprie tali dicitur, quod procedit ab appetitu sensili ex praevia cognitione sensili obiecti, in quod appetitus tendit. Etenim sicut appetitus naturae sequitur ex naturali forma, ita appetitus vitalis, elicitus, sequitur ex forma apprehensa, *actu* repraesentante obiectum. Formam intellectualiter apprehensam sequitur appetitus rationalis seu voluntas; formam sensibiliter apprehensam sequitur appetitus animalis, seu sensilis, bruto et homini communis. Id quod ex sensili appetitu procedit necessario quidem, sed ultro profluit, et ideo *necessarium* et *spontaneum* dicitur. S. Th. 1. 2. q. 1. a. 2., q. 8. a. 1., q. 30. a. 1.; Suarez in 1. 2. Tr. 2. D. 6. S. 4. *Voluntarium*, sensu proprio et stricto sumptum, pro *libero*, illud est quod *a voluntate* sese determinante ad actum procedit, cum potestate activa eiusdem voluntatis eliciendi vel non eliciendi actum, hunc vel alium actum eliciendi. Quare *liberum* essentialiter rationem simpliciter *voluntarii* includit. Suarez in 1. 2. Tr. 2. D. 1. S. 3. 6.; Lessius in q. 6. S. Th. a. 1., in q. 9. a. 1. D. 4. *Voluntarium*, sensu proprio et ampliato sumptum, pro *quolibet voluntatis actu*, illud generatim est quod procedit ab *appetitu spirituali* seu *rationali*, nempe a voluntate, cum praevia cognitione intellectiva obiecti.

13. S. Thomas in 1. 2. non aliud *voluntarium* videtur agnoscere quam in 1°. et 2°. sensu, quod *voluntarium* appellat secundum imperfectam et perfectam rationem. Hinc Angelicus Doctor tria ad perfecte et proprie *voluntarium* requirit. Primum est quod sit ab intrinseco principio, ex intrinseca inclinatione; *voluntas* enim, unde *voluntarium*, ut omnis appetitus, non est nisi quaedam inclinatio agenti intrinseca. « Appetitus nihil aliud est, quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid ». 1. 2. q. 8. a. 1. Alterum est, quod ab intrinseco sit non tantum ipse voluntatis *motus*, sed etiam voluntatis motus *in finem*, cum « omnia agentia necesse sit agere propter finem »; 1. 2. q. 1. a. 2.: adeoque praevia *finis* cognitio requiritur. Tertium tandem est, quod ab intrinseco sit ipsa *applicatio* facultatis ad actum, quod nempe ipsamet facultas *sese moveat* ad finem, et *non moveatur ab alio*. Quare tunc ex Angelico Doctore voluntarium perfecte seu proprie habetur, cum ab intrinseco voluntatis sit *motus*, *motus in finem*, *determinatio*

motus in finem. Et hoc ultimum est ex Angelico Doctore *movere seipsum*, quod nullo modo confundendum est, ex doctrina S. Thomae, cum motu simpliciter ab intrinseco principio.

14. Operae pretium est afferre ipsa verba S. Doctoris, ut constet, an genuina sit interpretatio exposita eius doctrinae. « Eorum, quae *a principio intrinseco* moventur, quaedam *movent seipsa,* quaedam autem *non.* Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur *propter finem*, illa *perfecte* moventur *a principio intrinseco*, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum *ut moveantur,* sed *ut moveantur in finem.* Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem requiritur *cognitio finis aliqualis. Quodcumque* igitur sic agit, vel movetur a principio intrinseco, quod habet *aliquam notitiam finis*, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat *propter finem.* Quod autem nullam notitiam finis habet; etsi in eo sit principium actionis, vel motus; non tamen eius, quod est agere, vel *moveri propter finem*, est principium in ipso, sed in alio, *a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem.* Unde huiusmodi non dicuntur *movere seipsa*, sed *ab aliis moveri.* Quae vero habent notitiam finis dicuntur *seipsa movere;* quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant *propter finem.* Et ideo cum *utrumque* sit ab intrinseco principio, scilicet *quod agunt,* et quod *propter finem agunt*, horum motus et actus dicuntur *voluntarii.* Hoc autem importat nomen *voluntarii,* quod motus et actus sit a propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni non solum, *cuius principium est intra*, sed cum additione *scientiae.* Unde cum homo maxime *cognoscat finem* sui operis et *moveat seipsum,* in eius actibus maxime *voluntarium* invenitur ». 1. 2. q. 6. a. 1. Et deinde a. 2.: « Sicut dictum est ad rationem *voluntarii* requiritur, quod principium actus sit intra *cum aliqua cognitione finis.* Est autem duplex cognitio finis, *perfecta* scilicet et *imperfecta. Perfecta* quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius, quod ordinatur ad finem ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. *Imperfecta* autem cognitio finis est, quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum, et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur *voluntarium secundum rationem perfectam,* prout sc. apprehenso fine aliquis *potest*, *deliberans* de fine, et de his quae sunt ad finem, *moveri in finem*, vel *non moveri.* Imperfectam autem cognitionem finis sequitur *voluntarium secundum rationem imperfectam;* prout scilicet apprehendens finem *non deliberat*, sed subito movetur in ipsum. Unde soli ra-

tionali naturae competit *voluntarium* secundum rationem perfectam, sed *secundum rationem imperfectam* competit etiam brutis... Voluntas nominat rationalem appetitum: et ideo non potest esse in his, quae ratione carent. *Voluntarium* autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem. Et hoc modo *voluntarium* attribuitur animalibus brutis; in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem... Dicendum quod ex hoc contingit, quod homo est *dominus sui actus*, quod habet *deliberationem* de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio *deliberans* se habet ad opposita, *voluntas in utrumque potest.* Sed *secundum hoc voluntarium* non est in brutis animantibus, ut dictum est ». Et a. 3. §. *Sed contra:* « Illud cuius *domini sumus* dicitur esse *voluntarium* ». Itemque q. 21. a. 2. affirmat S. D. *in omnibus actibus voluntariis* adesse in voluntate *dominium sui actus.*

15. Quando autem dicitur ab Angelico Doctore quod *voluntarium* secundum rationem perfectam exigit, quod praecognoscatur *ratio finis,* sensus non est, quod necesse sit scire *quid sit finis;* sed sensus est quod res, quae est finis, tanquam *finis* cognoscatur; hoc est ut terminus obtinendus per alias; ita ut harum tamquam mediorum, ad illam proportio praecognoscatur. Sic, e. g., mulier convivium praeparatura, praecognoscit *convivium* tamquam *terminum* suae *praeparationis.* Haec praeparatio ad illud est dirigenda. Quare ex convivio ratiocinando movetur ad praeparationem harum carnium, huius vini, hac hora, hoc loco, tamquam illi convivio obtinendo respondentium, adeoque harum rerum proportionem praecognoscit, et ideo hos cibos prae aliis, has potiones prae aliis eligit et praeparat.

16. *Proprie* autem et *stricte* tale *voluntarium* est non tantum *materialiter*, quia voluntarium ad *liberum* coarctatur; sed etiam *formaliter*, siquidem actus tunc, ut etiam dictum est, ab intrinseco principio est *simpliciter*, non tantum, quatenus voluntas *simpliciter agat*, et *propter finem agat,* verum etiam quatenus *ex seipsa determinetur* ad agendum *propter finem*, *cum in utrumque possit*, ut ait S. Thomas; vel, ut ait idem Angelicus Doctor, ipsamet est, quae *sese moveat, in finem.* Cum e contra ad actum, cuius ipsa non est *domina,* voluntas aliunde est quasi applicata, determinata, mota in finem, nempe ab ipso naturae instinctu, ab ipso Deo naturam conferente; *a quo imprimitur principium suae motionis in finem,* ut inquit S. Doctor. Unde ille actus, stricte et proprie loquendo, est *voluntarius*, iste potius dicendus *voluntatis.* Ille ex *potestate* voluntatis est, ex voluntate nempe quae *in utrumque potest;* iste ex voluntatis tantum *naturali inclinatione* est. Cum prior liber ille actus revera non sit circa *finem,* circa finem nempe necessarium, quem necessario volumus,

ipso naturali instinctu, sed circa media ad finem eligenda; hinc S. Thomas *voluntarium*, constanter coarctat ad liberam mediorum electionem.

17. « Cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet, *quod agunt*, et *quod propter finem agunt,* horum motus et actus dicuntur *voluntarii* ». S. Th. 1. 2. q. 6. a. 1. Agere *propter finem,* ut per se patet, non est actus ipse, quo *finem* appetimus, sed est actus, quo eligimus et assumimus *medium,* seu aliquid *ut medium* ad finem. Et deinde l. c.: « Unde cum maxime cognoscat finem, et *moveat seipsum* (nempe in finem), in eius actibus maxime *voluntarium* invenitur ». Tendentia et motus in finem mediorum electione continetur. Et l. c. a. 2.: « Perfectam cognitionem finis sequitur *voluntarium,* secundum rationem perfectam, *prout* scilicet, apprehenso fine, aliquis *potest,* deliberans de fine, et de his quae sunt ad finem, *moveri in finem vel non moveri* ». Et q. 10. a. 1. S. Doctor *voluntarium naturali* contraponit in ipsis actibus voluntatis; ita ut alii sint *voluntarii* seu liberi, alii *naturales* ex ipsa intrinseca naturae necessitate. Ac ut *voluntas* fundatur, tamquam in suo principio, in ipsa *natura,* h. e. in ipsa hominis substantiali natura; ita actus *voluntarius* in actu voluntatis *naturali* fundatur, tamquam in suo principio; in actu nempe quo homo vult bonum in communi seu ultimum finem. Actus enim liber voluntatis, seu *voluntarius,* est circa determinatum bonum, et id quod est finem: *naturalis* autem actus est circa bonum in communi et finem ultimum. In omni autem volitione volitio boni in communi et volitio finis ultimi includitur, ut principium includitur in conclusione. S. Th. 1. 2. q. 9. a. 6., Caietan. in h. l.; S. Th. 1. 2. q. 10. a. 1., Caietanus in h. l.

18. Hinc, si nomine *voluntarii* intelligatur id quod est a voluntate, a se agente, seu se movente et applicante ad actum, id quod est a rationali appetitu tanquam auctore et domino, quod nomine *voluntarii* stricte et proprie venit, procul dubio *liberum* omnino de ratione voluntarii est. Si vero, nomine *voluntarii* intelligatur mere *actus voluntatis,* nempe *actus elicitus a voluntate,* vel *actus a voluntate elicitus secundum suam propensionem et inclinationem,* de ratione *voluntarii* liberum non est. Etenim 1.° voluntarium *imperfectum* ex imperfectione cognitionis, non raro est necessarium, ut videre est in motibus subitaneis. 2°. Amor beatificus est voluntarium *perfectum,* ex perfecta enim est obiecti cognitione, et ex voluntate, tota propriae naturae inclinatione amante Deum perfecte cognitum, et est necessarium. 3°. « *Naturaliter* homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia, quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere, et huiusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem, quae omnia comprehenduntur sub obiecto vo.

luntatis, ut quaedam particularia bona ». S. Th. 1. 2. q. 10. a. 1. « Dicendum quod finis ultimus de necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum, et similiter illa, quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest; sicut esse, et vivere, et huiusmodi ». S. Th. 1. 2. q. 10. a. 2. ad 3. Atque haec, perfecto etiam voluntatis actu, homo vult, — Tria ergo homo *naturaliter* vult: 1.° bonum in communi; 2.° beatitudinem, seu felicitatem; 3° omne conveniens volenti secundum suam naturam. Suarez in 1. 2. Tr. 2. D. 1. S. 3.

19. Iam vero, ut in rebus exterioribus *naturale* invenitur dupliciter, scilicet semper vel frequenter, ita et in voluntatis motibus *naturalibus*, utroque modo naturale invenitur. Nam ad quaedam obiecta, nempe ad primum et alterum, sic naturaliter est voluntas determinata, ut non possit aliquo modo velle oppositum. Ad quaedam autem sic *naturaliter* est inclinata, ut possit per accidens velle oppositum, et tale est tertium illud obiectum. Enimvero illud quod naturaliter homini convenit, ut esse et vivere et alia huiusmodi, dupliciter potest considerari. Primo haec inspici possunt ut *particularia quaedam bona,* secundum seipsa, et sic possunt, licet raro, a voluntate respui eo quod defectum habent annexum alicuius boni, quod appetitur, ut videre est in illis qui se interficiunt. Secundo considerari possunt ut sunt *necessario connexa cum beatitudine seu felicitate,* et sic quantum est *ex parte ipsorum* respui a voluntate non possunt. Quare, *si sufficienter et debito modo* ab intellectu cognoscantur, et voluntati proponantur, voluntas illa necessario *vult* et nolle non potest. Caietan. in q. 10. a. 1. 2.; Suarez in 1. 2. Tr. 2. D. 1. § 3.

20. Patet ex dictis discrimen inter *voluntarium* et *permissum.* Voluntarium est quod est ab intrinseco principio, nempe a voluntate; quae suo affectu, sua propensione, sua inclinatione in illud fertur, adeoque illud vere *vult,* et sua volitione *confert,* quantum potest, ut sit. « Hoc importat nomen *voluntarii,* quod motus et actus sit a propria inclinatione ». S. Th. 1. 2. q. 6. a. 1. « Actus voluntatis nihil aliud est, quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio, et sine cognitione ». S. Th. 1. 2. q. 6. a. 4. Et sic bonum, quod in mundo est, *voluntarium* est Deo; nam Deus illud vere vult, et sua confert voluntate, ut sit. Inimicorum expugnatio in arcis obsidione *voluntaria* est duci exercitus: nam illam vere vult, et sua confert voluntate, ut victi victoribus cedant. *Permissum* est, quod quis licet *non velit,* cum sit contra eius propriam propensionem et inclinationem, neque consequenter *aliquid sua voluntate positive confert ut sit, non vult* tamen, licet absolute possit, impedire; cum aliunde non teneatur id facere. Quare peccatum *voluntarium* non est Deo, sed tantum a Deo *permissum,* cum certe sit contra naturalem Dei pro-

pensionem et propriam eius inclinationem; neque aliquid Deus positive confert sua voluntate ut sit, sed illud tantum non impedit quamvis id facere possit, propter sapientissimas causas. Itemque « dicendum quod lex humana dicitur aliqua permittere, *non quasi approbans,* sed quia ea dirigere non potens ». S. Th. 1. 2. q. 93. a. 3. ad 3. Mors innocentium, in oppugnatione urbis, *voluntaria* non est duci exercitus, cum sit *praeter eius intentionem,* et affectum, et consequenter nihil ipse sua voluntate conferre positive potest ad eam; est vero ab ipso *permissa,* cum eam, ob sufficientes et rationales causas, non impediat, quamvis absolute possit, posset enim ab illa urbis oppugnatione desistere. Peccatum vero *voluntarium* est homini, et non tantum ab ipso *permissum.* « Dicendum, quod id, in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturae, in quantum est conveniens homini secundum aliqualem delectationem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum ». S. Th. 1. 2. q. 6. a. 4. ad 3. Et hoc modo voluntas in illud suo affectu inclinatur et fertur, illudque *vult:* « quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem est motus *voluntarius* ». S. Th. 1. 2. q. 6. a. 4. ad 2.

21. Patet praeterea ex dictis quid sit *involuntarium. Involuntarium* voluntario opponitur. *Involuntarium* ergo tripliciter sumi potest. Primo et proprie pro *involuntario,* prout a *non voluntario* distinguitur, seu pro involuntario *contrarie.* Tale involuntarium « dicitur per hoc, quod voluntas *contrariatur ei,* quod fit, unde ad involuntarium sequitur tritia ». S. Th. de Malo q. 3. a. 8. Quare *involuntarium contrarie* est illud, quod *in actu voluntario* est contra positivum voluntatis affectum. Secundo *involuntarium* sumitur pro *non voluntario.* « *Non voluntarium* dicitur per solam remotionem actus voluntatis ». S. Th. l. c. Porro remotio actus voluntatis dupliciter intelligi potest: primo *negative* pro mera negatione voluntarii. Huiusmodi sunt actus omnes, qui a voluntate neque *eliciuntur* neque *imperantur.* Secundo *privative,* quatenus actus caeteroquin voluntarius caret sub aliquo respectu conditione aliqua, requisita ad actum voluntarium, et sic ille *voluntarius* actus, dicitur simul actus *involuntarius* seu non voluntarius. *Involuntarium* ergo *privative,* illud est, quod, *in actu voluntario,* ex voluntario consensu non est, quatenus desit aliqua conditio voluntarii, nempe debita cognitio ex parte intellectus, et deliberatio ex parte voluntatis; quin tamen habeatur in voluntate contrarius affectus. « Unde, ait S. Th. l. c. ad *involuntarium* sequitur tristitia, quae tamen non consequitur semper ad *non voluntarium.* Contingit enim quandoque quod aliquis accedens ad non suam, quam credit suam esse, quamvis non *velit actu* ad non suam accedere, quia *nescit* eam esse non suam; tamen *vult habitu* et *vellet actu,* si sciret; unde cum

postea percipit eam non fuisse suam, non tristatur sed gaudet, nisi mutaverit voluntatem ». Quod si neque *vult habitu*, *neque vellet actu*, si sciret, non mere *non voluntarium*, sed *involuntarium* haberetur. Et ex hoc exemplo apparet quomodo *involuntarium* et *non voluntarium privative* non nisi *in actu voluntario* verificetur, dum ad *non voluntarium* mere *negative* nullus praerequiratur voluntatis actus.

22. Si in *involuntario* contrarius ille voluntatis affectus est *de se efficax* ad impediendum contrarium motum, quantum est *ex parte operantis*, et res ita voluntati displiceat, ut *nullo modo* eam velit, habetur *simpliciter involuntarium*. Si vero ille affectus est simplex affectus *de se non efficax* ad impediendum contrarium actum, vel res ita sane voluntati non displiceat, et eam voluntas *aliquo saltem modo* velit, habetur tunc *involuntarium secundum quid*. Hinc desumi potest indicium de consensu vel dissensu voluntatis quoad tentationes repellendas; de resistentia iisdem voluntatis perfecta vel imperfecta; ita ut licet forte mortale peccatum excludatur, non excluditur tamen defectus, negligentia quaedam, et veniale peccatum. S. Th. 1. 2. q. 6. a. 6. ad 3., a. 7. ad 2.

23. Cum voluntarium voluntatis actu habeatur, variae hic moventur quaestiones de *obiecto* huius actus, de ipsa *voluntate* de potentia ad actum transeunte, de ipso voluntatis *actu* ad voluntarium requisito. Et primum quoad obiectum quaeritur: an voluntas versetur tantum circa bonum. — Affirmative respondendum. Ratio: voluntas est appetitus rationalis. Atqui omnis appetitus non est nisi *boni*: quia appetitus nihil aliud est, quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. « Nihil autem inclinatur, nisi in aliquid *simile* et *conveniens*. Cum igitur omnis res, in quantum est ens, et substantia sit quoddam *bonum*, necesse est, ut omnis inclinatio sit *in bonum* ». S. Th. 1. 2. q. 8. a. 1. Cum autem unaquaeque potentia se extendat ad ea, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti; ratio autem *boni* invenitur non solum in *fine*, sed etiam *in his quae sunt ad finem*; ad haec omnia voluntas se extendit, S. Th. ib. a. 2. Verum cum voluntas tendat *in bonum apprehensum*, « ad hoc quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni ». S. Th. ib. a. 1. Voluntas ergo versari quidem potest circa *malum*, tanquam *obiectum materiale*, minime vero tanquam *obiectum formale*. Cum autem eadem potentia sit oppositorum, sed non eodem modo se habens ad utrumque, voluntas et *ad bonum* et *ad malum* se habet; ad bonum appetendo ipsum, ad malum vero fugiendo illud. Hinc, cum voluntas quidquid velit aut faciat, velit aut faciat, quia bonum vel propter bonum, bonum et finis convertuntur, et obiectum voluntatis *bonum* et *finis* dicitur esse. S. Th. ib. ad 1., q. 1. a. 2. ad 3. — Cf. Becanum de Beat. et actib. hum. C. 2. q. 7.; Lessium in l. c. S. Th.

24. Porro *bonum,* in quod tendit voluntas, non tantum *apprehensum* esse debet, sed et *determinatum*, et *possibile.* — Voluntarium primo esse non potest nisi de re *determinata.* Voluntas enim nonnisi in bonum movetur; bonum autem rationem finis habet. « Cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est, quod bonum rationem finis importat ». S. Th. 1. p. q. 5. a. 4. Atqui finis non nisi aliquid certum et determinatum est. Et ideo ille, qui vult sponsalia contrahere cum qualibet ex duabus, non contrahit, et sacerdos, qui vult ex pluribus hostiis unam quamcumque consecrare, non consecrat. Sanch. de Matrim. l. 1. D. 26. S. 1., Rubr. Miss. *De Defect.* § VII. n. 1. — Voluntarium praeterea esse non potest de re *impossibili.* Etenim « voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est, nisi quaedam inclinatio in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid *simile* et conveniens ». S. Th. 1. 2. q. 8. a. 1. — Quamvis, autem voluntatis obiectum esse debeat bonum possibile; non est tamen necessarium, ut hoc bonum sit etiam existens, quia cum solum moveat voluntatem metaphorice per cognitionem, satis est quod animo apprehendatur, et in imaginatione repraesentetur. Non enim movet voluntatem, nisi quatenus per intellectum iudicatur conveniens seu bonum.

25. Praestituto quod voluntarium esse debeat de possibili bono, potestne voluntarium saltem esse de re non facto, sed iure impossibili? — De re quoad *factum* ipsum impossibili voluntarium esse non potest, ut ex dictis constat, Cf. n. 24., si quis recte utatur ratione. Hinc nemo potest serio velle manu tangere spatium vacuum extra mundum. De re quoad *ius* tantum impossibili quaestio est, v. g, matrimonium contrahere cum habente impedimentum dirimens, consecrare aquam, baptizare cum vino, etc. Sed affirmandum videtur; siquidem voluntas in ipsum *factum* fertur, neque necessario ferenda simul est in *ius,* vel in *factum* nonnisi dependenter a *iure.* Et sic qui contrahit matrimonium cum impedimento dirimente ignorato, qui matrimonium etiam attentat coram magistratu civili, vere matrimonium vult, quantum in se est, contrahere. Unde est quod Ecclesia deinde aliquando dispensat in radice, non renovato nempe consensu, et matrimonium convalidat. Sanch. de Matrim. l. 2. D. 33. Et sane C. *Ex sponsalibus* un. *de Spons.* in 6. dicitur: « ex sponsalibus puris et certis, etiamsi consanguinitatis, affinitatis, frigiditatis, religionis aut alia quavis ratione *sint nulla,* dummodo non sint nulla *ex defectu consensus,* oriri... impedimentum iustitiae publicae honestatis ». Ergo aperte supponitur verus consensus cum impedimento dirimente.

26. A voluntatis *obiecto* ad ipsam voluntatis facultatem progredimur, de potentia ad actum transeuntis.

Hinc quaestio prima exoritur: an voluntas *moveatur* ab intellectu? — Voluntas minime movetur ab intellectu quoad *exercitium actus*. Ratio est, quia voluntas est inclinatio in bonum totius suppositi, aliae vero facultates sunt inclinationes in aliquod bonum particulare suppositi. Atqui inclinatio in bonum totius debet movere et incitare inclinationes particulares; quia bona particularia debent referri ad bonum totius, et non viceversa; sicut causa quae respicit finem universalem movet causas, quae respiciunt fines particulares. Ergo « ad voluntatem pertinet movere alias potentias *ex ratione finis*, qui est voluntatis obiectum ». S. Th. 1. 2. q. 9. a. 3. Cum ad voluntatem spectet *primum principium finale*, ipsa primum movens in homine est. S. Th. 1. 2. q. 9. a. 1., q. 11. a. 1. ad 2. Cf. Caietan. in 1. 2. q. 9. a. 1.; Suarez in 1. 2. Tr. 2. D. 6. S. 7. Verum intellectus movet voluntatem *quoad specificationem actus*. Etenim intellectus est, qui voluntati proponit obiectum. « Sed *obiectum* movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur ». S. Th. 1. 2. q. 9. a. 1. *Ad modum principii formalis*, quia non est principium formale intrinsecum sed extrinsecum, non tamen separatum, ut idea seu exemplar, sed coniunctum.

27. Altera sequitur quaestio: an voluntas moveatur ab appetitu sensitivo? — Negative respondendum *quoad exercitium actus* ob eandem rationem superiore numero adductam. S. Th. 1. 2. q. 9. a. 1. Verum sensus movet voluntatem non directe et immediate, sed *indirecte* et *mediate*, dispositionem inducens in subiectum volens, quoad specificationem actus. Etenim « id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens ex duobus contingit; scilicet ex conditione eius, quod proponitur; et eius, cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est, quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philos. dicit, in 3. Etic. cap. 5. a med. to. 5., *Qualis unusquisque est talis finis videtur ei.* Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem, unde secundum quod homo est in passione aliqua videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto; et per hunc modum *ex parte obiecti* appetitus sensitivus movet voluntatem ». S. Th. 1. 2. q. 9. a. 2. Neque vero obstat, quod movens non movetur ab eo quod movet, ita ut sit motio reciproca. Voluntas autem appetitum movet sensitivum, in quantum rationi obedit. Etenim respondet S. Th. l. c. ad 3.: « Dicendum, quod ratio, in qua est voluntas movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico princi-

patu, sicut movetur servus a domino, sed principatu regali seu politico; sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis, et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem. Et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri ». Cf. S. Th. l. c. a. 5.; Suarez Tr. 2. D. 6. S. 6. 7.: Caietan. in q. 9. a. 2.

28. Apposite S. Thomas 1. 2. q. 9. a. 1.: « Dicendum quod in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo in quantum est in potentia ad plura. Oportet enim, ut id quod est in potentia *reducatur in actum* per aliquid quod est in actu, *et hoc est movere.* Dupliciter autem *aliqua vis animae* invenitur esse in potentia ad diversa; uno modo quantum ad agere, vel non agere, alio modo quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente *quantum ad duo*; scilicet quantum *ad exercitium vel usum actus*, et quantum ad determinationem actus; quorum *primum est ex parte subiecti,* quod quandoque invenitur *agens, quandoque non agens; aliud* autem est *ex parte obiecti,* secundum quod specificatur actus. Motio autem *ipsius subiecti est ex agente aliquo.* Et cum omne agens agat *propter finem,* ut supra ostensum est q. 1. a. 2., *principium huius motionis est ex fine.* Et inde est, quod ars, ad quam pertinet *finis*, *movet suo imperio* artem, ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut gubernatoria ars imperat navifactivae .... *Bonum autem in communi*, *quod habet rationem finis*, *est obiectum voluntatis.* Et ideo *ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis*, *cum volumus.* Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum *comprehenduntur sub obiecto voluntatis*, sicut quaedam *particularia bona.* Semper autem ars vel potentia, ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis, sub illo universali comprehensus: sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, *movet suo imperio* aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei ». Voluntas ergo ex Angelico Doctore non movetur *quoad exercitium* actus neque ab intellectu neque a sensu. Sed e contrario ipsa est, quae movet quoad exercitium actus alias facultates. Hinc idem S. Doctor l. c. ad 3. adhuc clarius ait: « Dicendum quod *voluntas movet intellectum, quantum ad exercitium actus;* quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus continetur *sub universali bono,* ut quoddam bonum particulare ».

29. Cum voluntas, ut dictum est, ab inferiori appetitu, aliquo modo moveatur, quaestio alia inde exsurgit: utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu. — Dicendum, quod aut ratio totaliter ligatur per passionem sensilis appetitus, aut ratio non totaliter

absorbetur a passione, sed remanet, quantum ad aliquid, iudicium rationis liberum. Si primum verificatur, non est tunc aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Si alterum locum habet, secundum quod remanet liberum iudicium rationis, quantum ad aliquid, remanet consequenter aliquid de motu voluntatis. « In quantum ergo ratio manet libera, et passioni non subiecta, in tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc, ad quod passio inclinat. Et sic, aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem ». S. Th. 1. 2. q. 10. a. 3. Quare etsi voluntas non possit facere, quin motus concupiscentiae insurgant; potest tamen non velle concupiscere, aut concupiscentiae non consentire. Etenim, quamvis ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se continere ne passionem sequatur. Quandoque quidem pars sensitiva totaliter subiicitur rationi, sicut contingit in virtuosis et sanctis. Quandoque e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut contingit in his, qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, de talibus eadem est ratio ac de animalibus brutis, quae ex necessitate impetum passionis sequuntur. Multa vero volumus et operamur absque passione sensitivi appetitus, per solam electionem rationalis appetitus, ut patet in illis in quibus ratio renititur passioni. S. Th. l. c. ad 1. 2. 3.

30. Cum voluntas neque ab intellectu neque a sensu ad exercitium vel usum actus moveatur, quaeritur nunc: an voluntas moveat seipsam ad actum. — Quoad *specificationem actus,* voluntas ab obiecto movetur, ut iam ex dictis n. 26. constat. *Quoad exercitium actus*, voluntas se movet in volitione mediorum. Nam se movere est se reducere, se applicare, se determinare ex potentia ad actum, ad finem se ordinando. Atqui voluntas quoad volitionem mediorum in finem, quia libera est et dominium habet actus, ipsamet est, quae se determinat ad actum, et se ordinat ad finem. Ergo. E contra ab exteriori principio, quod ipsa voluntatis causa est, movetur, *quoad exercitium actus*, in prima volitione finis. Nam in hac volitione voluntas non ipsamet est, quae se determinat ad actum, seque ordinat ad finem; sed determinata est ab ipso naturali instinctu voluntatis, accepto ab exteriori principio, nempe a Deo. Hinc principium motuum *voluntariorum* aliquid est *naturaliter volitum,* quod est bonum in communi, ipse finis ultimus, et universaliter omnia illa, quae conveniunt volenti, secundum suam naturam. Haec autem varia obiecta voluntas non semper vult actu, licet semper praedictum habeat naturalem instinctum, « sed solum quando est in aliqua dispositione determinata », qua praedicta naturalis virtus ad actum tunc excitatur. S. Th. 1. 2. q. 10. a. 1. c. ad 1. 2.

31. Quod secundum S. Thomam voluntas *moveat seipsam quoad exercitium actus in volitione mediorum* id clarissime affirmatur in 1. 2. q. 9. a. 3., ubi Angelicus Doctor ex professo hanc pertractat quaestionem: utrum voluntas moveat seipsam. In par. *Sed contra*, ait: « quia voluntas *domina* est sui actus, et *in ipsa est velle et non velle:* quod non esset, si non haberet *in potestate movere seipsam ad volendum:* Ergo ipsa movet seipsam ». Et deinde respondet: « Dicendum quod...: ad voluntatem pertinet *movere* alias potentias *ex ratione finis*, qui est voluntatis obiectum. Sed... hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem, quod intellectus per hoc quod cognoscit principium *reducit seipsum de potentia in actum*, quantum ad cognitionem conclusionum. Et hoc modo *movet seipsum*. Et similiter voluntas, per hoc quod vult finem, *movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem* », ab actu ad actum transiens. Et ad 1.: « Dicendum, quod voluntas non secundum idem movet et movetur. Unde nec secundum idem est in actu, et in potentia; sed *in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem,* ut scilicet actu ea velit ». Idem patet ex 1. 2. q. 1. a. 2.: « Dicendum, quod *omnia agentia necesse est agere propter finem.* Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. *Prima* autem inter omnes causas est *causa finalis.* Cuius ratio est, quia *materia* non consequitur *formam*, nisi secundum quod *movetur ab agente.* Nihil enim *reducit se de potentia in actum. Agens* autem *non movet*, *nisi ex intentione finis.* Si enim *agens* non esset *determinatum ad aliquem effectum,* non magis ageret hoc, quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est, quod *determinetur ad aliquid certum*, quod habet *rationem finis.* Haec autem *determinatio* sicut *in rationali natura per rationalem fit appetitum,* qui dicitur *voluntas;* ita in aliis fit *per inclinationem naturalem,* quae dicitur appetitus naturalis ». Subdit deinde S. Th. ea quae iam relata sunt n. 1., et in c. ad 1. 2. ait, quod homo est *seipsum ad finem movens;* quod *illa quae rationem habent seipsa movent ad finem*, *quia habent dominium suorum actuum;* quod *proprium est naturae rationalis,* ut *tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem;* quod *homo per seipsum agit propter finem;* quod *homo ordinat in finem* et *seipsum agit in finem.* Sermo quidem hic est de volitione mediorum. Tractat S. Th. quaestionem: utrum *agere propter finem* sit proprium rationalis naturae. Iam vero *agere propter finem*, est velle et assumere aliquid ut medium proportionatum ad finem assequendum. Et idem est *movere se ad finem, tendere in finem*, *se agere vel ducere ad finem*, *ordinare in finem;* et, ut habet idem S. D. 1. 2. q. 9. a. 3. ad 3., *moveri a seipsa secundum rationem finis;* ait enim, voluntas, movetur *a seipsa quantum ad exercitium actus*,

secundum rationem finis. Ac ibid., proposita difficultate secunda: « Mobile movetur ad praesentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est praesens. Si ergo *seipsam moveret*, semper moveretur, quod patet esse falsum », respondet: « Ad secundum dicendum, quod *potentia voluntatis semper actu est sibi praesens: sed actus voluntatis, quo vult finem, aliquando non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem modum movet seipsam.* Unde non sequitur, quod semper seipsam moveat; » siquidem volens actu finem movet se ad media volenda.

32. *Ad volitionem finis* quod spectat, 1. 2. q. 9. a. 4. S. Doctor quaerit: utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio; et respondet, motionem distinguendo *quoad specificationem* et *quoad exercitium,* inquiens: « Dicendum, quod *secundum quod voluntas movetur ab obiecto,* manifestum est, quod *moveri potest ab aliquo exteriori.* Sed *eo modo quo movetur, quantum ad exercitium actus, necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri.* Omne enim, quod quandoque est *agens* in actu, et quandoque in potentia indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo, quod *ab aliquo moveatur ad volendum.* Et quidem sicut dictum est art. praec. *ipsa movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem reducit seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem.* Hoc autem non potest facere, *nisi consilio mediante.* Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc, quod potest sanari per medicum, et hoc vult; sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod *inceperit velle sanari ab aliquo movente;* (hoc est, aliquod principium fuerit ei causa cur inceperit velle). Et si quidem *ipsa moveret seipsam ad volendum,* oportuisset, quod *mediante consilio* hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita, non autem est procedendum in infinitum. *Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis* ». Hoc autem exterius movens, ut habetur ex art. 6. Deus est.

33. Ut haec declarentur notandum est, quod *voluntatem se movere* dupliciter sumi potest, 1.° prout *mere* significat, quod de potentia *volitionis* ad actum *volendi* transeat; potestate activa voluntatis ad id sufficiente in proprio ordine, nempe in ordine causae secundae, quin requiratur aliud movens quasi supplens *defectum facultatis activae* voluntatis, in illo ordine causae secundae. Et hoc sensu, sive agatur de volitione mediorum, sive agatur de volitione finis, « certum est, ait Cajetanus in l. c., quod *ad volendum* sufficit voluntas cum obiecto ». Sive voluntas *velit finem* sive *velit media,* semper *vult,* et eadem semper est *vis* voluntatis *activa;* neque maior *vis activa* requiritur ad volendum unum, quam ad volendum aliud. Unde etiam patet, quod si *hoc sensu,*

ex Angelico Doctore, voluntas *movet seipsam* in volitione mediorum voluntas etiam *movet seipsam* in volitione finis. Praeter igitur hunc sensum, ordinarium et patentem, est alius peculiaris et magis intimus sensus. Voluntatem *sese movere* significare potest non tantum *voluntatem velle,* sed *voluntatem agere,* et sese reducere et applicare *ad agendum,* et idem non est *velle* ac *agere, movere;* neque illud quod sufficit ad *volendum* sufficit ad *agendum,* ad *movendum.* Ad *volendum* sufficit, ut dictum est *voluntas* et *obiectum;* sed ad *agendum* aliud requiritur; nam requiritur etiam *finis; agere* enim est *propter finem.* « Omnia *agentia* necesse est *agere propter finem* ». Immo *praerequiritur* tempore vel natura *appetitus finis.* « Prima inter omnes causas est *causa finalis... Agens non movet* nisi *ex intentione finis* » S. Th. 1. 2. q. 1. a. 2. Ad *sese movendum* h. e. ad sese determinandum ad actum praerequiritur item finis, appetitus nempe finis. Et ratio est clara, quia *agens, movendo se,* i. e. sese reducendo de potentia *agendi* ad actum *agendi,* sese reducit ab illa potentia *ad certum actum,* ad *actum determinatum,* et id nonnisi *ex intentione finis* esse potest. S. Th. ib. Unde est etiam quod hoc sensu voluntas tunc tantum se movet, quando ab uno actu procedit in alium, ex intentione finis ad electionem mediorum. Atque hoc sensu S. Th. sumit illud *voluntatem se movere,* et supra hoc, *quod agens agit propter finem*, et super *motu*, qui est *actus mobilis a movente,* aedificat totam suam doctrinam. Cajet. in q. 9. a. 4.

34. Et hoc revera significat *voluntatem sese movere,* nam, ut patet, non significat *voluntatem* simpliciter *velle;* sed significat voluntatem *a se agentem,* nempe voluntatis vim causativam seu causalitatem, sese applicantem *ad agendum;* et ad hoc non sufficit voluntas cum obiecto, sed exigitur voluntas, naturâ vel tempore *praevolens* finem, ut iam dictum est. Quare illud *sese movere* vel *a se agere* non importat in hoc sensu, ut in priori, exclusionem alterius moventis, quasi suppeditantis vires ad agendum, sed excludit tantum applicationem ad agendum ex intentione finis, a movente exteriore factam: ipsamet voluntas, *domina sui actus,* ex praevia finis intentione sese applicat ad agendum, seu ad volenda media. *Voluntas* **per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem...** *In quantum actu vult finem reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet acta ea velit... Voluntas a seipsa movetur secundum rationem finis.* S. Th. l. c. Unde satis superque patet S. Thomam a praevia *finis* volitione repetere quod voluntas *a se agat,* seu *sese moveat.* Quod quidem non verificatur in prima volitione finis; et ratio a S. Doctore adducta bene nunc intelligitur, cur licet voluntas sese moveat in volitione mediorum, non sese movet etiam in ipsa volitione finis, in prima nempe volitione finis, quia *si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum* finem, *oportuisset quod mediante consilio hoc ageret,* nempe ex praevolitione

seu intentione *finis*, hoc enim est *ex consilio* agere, sicut cognoscere mediante *syllogismo et ex principiis* idem est; et consequenter *ex aliqua voluntate* finis *praesupposita;* quod esset procedere in infinitum. Quare necesse est, quod *in primum motum voluntatis* circa finem *voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis*, nempe Dei, hoc est ex instinctu ipso propriae naturae voluntatis, tendentis ad bonum, dato quidem ab exteriori principio, non accepto ab obiecto, sed a Deo, causa efficiente et creante voluntatem cum propria sua natura: Quare in prima volitione finis non ipsamet sese movet, a se agit, quasi domina actus *sese ordinans, agens, ducens, dirigens in finem,* sed voluntas in hac volitione movetur et agitur, ab exteriori movente ordinata et directa, nempe a Deo. Apposite Cajetanus in l. c. « Et hic actus (volitionis finis) dicitur esse ab exteriori agente... quia *ad hunc actum voluntas non concurrit, ut propter finem agens*, sed ut ad finem tendens *ex directione superioris agentis*, ordinantis ipsam *in hoc*. Et propterea hic actus licet sit velle, et voluntatis, et a voluntate, ut eliciente actum: non tamen est *voluntarius:* quia non est a voluntate, ut applicante se ad volendum, sed *naturalis;* quia dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione, data ad volendum. Oportet enim, ut in littera dicitur, dari processum in infinitum *in voluntariis,* nisi deveniatur ad unum non voluntarium, sed *naturalem* actum voluntatis, in quo sit status ». Cf. C. Gentes l. 2. C. 48., l. 3. C. 88. 89.; Cajetan. in 1. 2. q. 9. a. 4.

35. Caeterum nullum revera dubium esse cuiquam potest de mente S. Doctoris, si recordetur quis textuum, qui iam relati sunt superioribus numeris, quibus explicat S. Doctor quid ipse intelligat per *se movere et moveri;* cum explicat discrimen agentis rationalis et irrationalis; ubi ait *sese movere* esse *se ordinare in finem,* quod facit natura rationalis, *moveri* vero *ordinari ab alio in finem*, nempe a Deo, quod in natura irrationali verificatur: quare ex S. Doctore *sese movere,* est sese movere in finem; *moveri*, est item *moveri* in finem, quod aliquando S. Doctor explicite dicit, aliquando brevius, implicite tantum; terminus illius motus, non praecise *actus,* sed *actus ad finem est;* aliud enim est sese movere, praecisive loquendo, *ad actum*, aliud *ad certum actum,* et consequenter ad finem, S. Th. 1. 2. q. 1. a. 2.: nam reapse non est actus et motus ut sic, sed actus et motus ad finem. Et sic S. Th. 1. 2. q. 1. a. 2. explicite ait: « Illa quae rationem habent *seipsa movent* **ad finem...., illa quae ratione carent tendunt in finem, propter naturalem inclinationem, quasi** *ab alio mota* ». Et 1. 2. q. 6. a. 1.: « Quod nullam notitiam *finis* habet, etsi in ipso sit principium *actionis vel motus*, non tamen eius, quod est agere vel moveri *propter finem,* est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae *motionis in finem*. Unde huiusmodi non dicuntur *movere seipsa,* sed ab

aliis moveri. Quae vero habent notitiam *finis,* dicuntur *seipsa movere,* quia in eis est principium non solum *ut agant,* sed etiam *ut agant propter finem* ».

36. Iamvero potentiae sunt duplicis ordinis. Quaedam sunt, quae *solo proprio actu* exercentur, ut sunt omnes potentiae naturales et animales, quae *superiori voluntatis nostrae imperio* non subsunt. Quaedam vero sunt, in quibus usus proprii actus ab actu ipso distinguitur: tales sunt omnes potentiae naturales et animales, quatenus subsunt *superiori imperio,* et *usui,* quibus nempe *utimur cum volumus. Imperium* enim est actus voluntatis, ut moventis ad actum, *usus* actus item voluntatis ut applicantis vires exsecutivas, et earumdem virium, ut exsequentium. Potentiae primi ordinis ab eodem motore habent simpliciter *operari,* et *operari hoc;* exercitium, et speciem actus. Usus seu ordinatio in finem non habetur nisi a primo et universali motore seu a Deo, naturam dante seu causante. Potentiae vero secundi ordinis, ut patet, ab alio motore habent exercitium et usum actus, eiusque ordinationem ad finem, et ab alio habent actum specificum, seu specificatum: quia usus et exercitium actus aliud est ab actu specificato. Porro Angelicus Doctor per *exercitium actus* intelligit *usum* proprie dictum, qui est actus voluntatis, ut principii moventis et applicantis potentias executivas, *et* harum earumdem potentiarum, ut exequentium. Quare per esse in potentia ad agere et non agere, non intelligit potentiam ad ipsum *suum* agere et non agere, *secundum seipsa;* sed potentiam ad agere et non agere, *secundum quod subsunt usui,* ed *activae ordinationi ad finem.* Potentia enim visiva e. g. si referatur ad videre et non videre ut sic, et videre hoc, puta album vel nigrum, ab eodem motore, puta albo, reducitur et in actum videndi et in actum videndi album. Et hoc est comparare potentiam ad solum *suum* actum et obiectum, *secundum se.* Si autem referatur ad videre et videre album, *ut subest usui;* sic cum usus sit actus potentiae visivae non secundum se, sed ut exsequentis voluntatem praecipientem usum, sic alio eget motore ad hoc, quod reducatur in actum usus, et ordinationis in finem, et alio ad hoc ut reducatur in actum suae propriae speciei. Non ergo visus *secundum se* eget duplici motore, altero ad hoc ut videat, et altero ad hoc ut videat album. Et simile est in aliis naturalibus rebus. Ab eodem motore utrumque habetur, et quod operentur et quod hoc operentur. Ac rationem suffragari ex eo patet quod *in concreto* non est quidem duplex realis potentia ad duplicem realem actum, potentia una ad *agendum* et potentia altera *ad agendum hoc;* sed est unica potentia ad unicum adaequatum actum, exigentem unicum adaequatum motorem; nempe ut ille *actus* in re esse non potest *actus,* quin simul sit *hic actus,* ita *motor* movere non

potest *aa actum*, quin simul moveat *ad hunc actum;* et viceversa movere non potest *ad hunc actum*, quin simul moveat *ad actum*. Non ergo eget una potentia duobus motoribus e regione diversis quales sunt *ex parte obiecti, et ex parte subiecti*. Et confirmatur: nam posita potentia *activa*, de se sufficiente ad actum, et *obiecto*, si non desint alia omnia praerequisita ad agendum, potentia illa, quia activa et sufficiens est, exserit suas vires et agit, neque extrinseco vel intrinseco alio eget motore. Sic in praesenti quaestione, voluntatem velle e. g., est voluntatem elicere actum volitionis. Posita voluntate, facultate ex se activa, et ipsi ex parte intellectus sufficienter obiecto proposito; voluntas in actum reducitur, sua propria vi, quin ulla alia vel extrinseca vel intrinseca vis motrix ad actum eam impellat. Ceterum difficultas rediret de ista alia vi motrice, quae et ipsa alia vi motrice indigeret, et sic in infinitum. Hinc, ut patet, non ideo escluditur Dei ad agendum necessarius concursus, qui ex alia requiritur ratione, quia nempe ut creatura a Deo pendet in suo esse, ita a Deo etiam pendet in suo operari.

37. Quare, praeter motorem ex parte obiecti, extrinseco motore ex parte subiecti opus non est, ut potentia simpliciter operetur, seu ut determinetur ad operandum. Secus voluntas, in actibus naturalibus necessariis, non esset sufficiens vis activa ad volendum, et in actibus liberis non amplius *in utrumque posset*, neque *domina esset actus*, *neque ipsamet se determinaret ad actum*, ut quam pluribus in locis tradit ipse S. Thomas. Motore ergo ex parte subiecti opus est tantum, ut potentia *agat,* id est agat *propter finem,* et *ad finem ordinetur*. Stat ergo quod unica potentia, *secundum se,* egeat uno motore; et, *ut subest alteri,* eget alio, ut patet. Ac S. Thomas 1. 2. q. 9. a. 1., Cf. n. 28., quando necessitatem adstruit motoris ex parte subiecti non loquitur generatim de qualibet potentia, quae simpliciter transeat de potentia ad actum, ut alioquin esset eius doctrina intelligenda in generalissimo sensu, sed loquitur de *vi animae*. Loquitur autem de *viribus animae* non absolute *secundum se,* sed loquitur de hisce potentiis, *quibus utimur cum volumus;* adeoque *prout substant* superiori potentiae; nec loquitur simpliciter *de exercitio actus,* sed *de exercitio seu usu* actus, eiusque ordinatione in finem, ut patet ex ratione adducta *ex fine,* et ex *generaliore fine,* qui movet ad media et ad particulares fines; siquidem ista motio, alterius superioris facultatis omnino est, quatenus nempe ars vel facultas, ad quam pertinet finis vel finis universalior movet aliam sibi subordinatam, ad quam pertinet medium, vel finis particularis; unde huius motio non est simpliciter *secundum se*, sed secundum quod *substat priori facultati* et ordinationi in finem. Hinc cit. q. 9. a. 1. S. Thomas hanc *motionem* nonnisi *imperio* explicat: *movet*, ait, superior facultas in-

feriorem *suo imperio*. Quare ib. ad 3.um S. Th. « dicendum, ait, quod voluntas movet intellectum *quantum ad exercitium actus; quia et ipsum verum,* quod est perfectio intellectus, continetur *sub universali bono* (obiecto voluntatis), *ut quoddam bonum particulare* ». Non agitur ergo de simplici *exercitio actus* intellectus, seu secundum se; sed de illo exercitio actus prout substat imperio et usui voluntatis. Et, re quidem vera, si secus esset, sequeretur tunc quod intellectus non posset moveri ad actum sine praevia voluntatis motione, quod patet esse falsum.

38. Ac cum voluntas, sua innata libertate, sibimetipsi etiam imperet, ac suo etiam utatur libero actu in ordine ad finem assequendum, patet quod in huiusmodi etiam elicitis et liberis voluntatis actibus, duplici opus est motione, altera ex parte obiecti, quoad specificationem actus, altera ex parte subiecti quoad exercitium vel usum actus, eiusque ordinationis in finem. Cum enim, proposito voluntati per intellectum obiecto, voluntas adhuc remaneat in potentia ad volendum vel non volendum, alia indiget motione, distincta a motione obiecti, qua reapse ad actum moveatur, et ad finem ordinetur, et haec ex parte subiecti est, id est ipsius voluntatis volentis finem, seu *actus voluntatis quo vult finem*. Etenim *per hunc modum* voluntas *movet seipsam,* S. Th. 1. 2. q. 9. a. 3. ad 2. Voluntas ergo *movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem*. S. Th. l. c. a. 4. c. Unde praedicta motio non est requisita ad hoc uti voluntas simpliciter velit, sed uti se agat in finem. *In primum autem motum voluntatis voluntas prodit ex instinctu exterioris moventis*, ib. a. 4. c. Ex quo patet, quod voluntas non in omni actu suo seipsam moveat, sed solum in aliquibus, in illis nimirum qui sunt appetitiones mediorum. Et sic expresse ait S. Th. l. c. a. 4. in c. et ad 3. quod voluntas *non potest seipsam movere quantum ad omnia*. Quare voluntas quantum ad idem exercitium actus, in actibus suis liberis, ipsamet *se movet ad actum*, media eligendo ad finem; et *ad finem se ordinando;* quod tamen non excludit quod a Deo etiam, prima causa, moveatur.

39. In actibus vero necessariis ipsamet est, quae sua innata vi vult, cum voluntas, virtus vitalis et activa sit, sed se non movet ad actum, se ordinando ad finem: in praedictum actum prodit et in praedictum finem ordinatur, vi naturalis instinctus, a Deo ei inditi. Naturalis enim ille instinctus a Deo voluntatis causa, voluntati inditus est; ita ut bene dici possit voluntatem a Deo moveri. « Voluntas, ait S. Th. 1. 2. q. 9. a. 4. ad 3., quantum ad aliquid sufficienter se movet, (in actibus liberis) et in suo ordine (quia voluntas est *principium proximum*, quod non excludit *principium primum* quod est ad extra, ibid. ad 1.); sed non potest seipsam se movere quantum ad omnia (nempe

etiam in actibus necessariis et naturalibus); unde indiget moveri ab alio, sicut a primo movente », quatenus ab eo naturalis instinctus inditus est. Cfr. etiam 1. 2. q. 6. a. 1. ad 1. ad 3. « Unde ait S. D. in c. a., necesse est ponere quod in primum motum voluntatis (necessarium et naturalem) voluntas prodeat *ex instinctu* alicuius exterioris moventis », qui Deus est. Deus enim est, qui instinctum hunc indit voluntati in bonum in communi, quo deinde voluntas in particulare bonum inclinatur, vel item naturaliter, vi ipsius naturalis instinctus, vel libere se determinando ad illud. « Deus, ait S. Th. 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3., *movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum,* et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle ».

40. Ex eo autem quod voluntas non *se moveat,* nisi volendo ea quae sunt ad finem, et non finem ipsum volendo, non sequitur quod revera voluntas quemlibet volendo finem non se moveat. Ratio adducta a S. Doctore quod secus daretur processus in infinitum, id omnino excludit. Ea enim ratio intentum non probat, nisi tantum quoad primam volitionem finis. Idque facto ipso comprobatur; nam evidens est, quod non omnem finem voluntas naturaliter et necessario vult, sed bene potest etiam fines libere velle, et fines hos volendo peccare. Insuper ex eo quod voluntas non *se moveat*, nisi volendo ea quae sunt ad finem non sequitur, quod voluntas omnia semper *explicite ordinare debeat ad aliquem extrinsecum finem*, et omnia *explicite* velle debeat *sub ratione medii* vel *sub ratione finis*. Etenim actus *imperati* a libera voluntate, *propter finem* sunt; quia huiusmodi actiones ex intentione finis media electione procedunt et potissima media esse solent ad finem assequendum. Actus *eliciti* a voluntate, qui circa media versantur, ut est electio, *propter finem* maxime sunt; quia item procedunt ex intentione finis et ad finem consequendum ordinantur. Verum actus etiam *intentionis finis*, *propter finem* est. Intentio enim procedit ex amore finis. Ergo *propter finem* est; cum idem sit agere *propter finem* seu *gratia finis;* et quod fit amore finis, gratia finis fit. Huiusmodi autem actus ad definitum scopum tendit, non temere, sed ex directione ipsius agentis; adeoque homo in eo actu vere operatur *propter finem*, tanquam se movens eo actu in finem formalem, praevia eius cognitione. *Simplex amor* seu *simplex voluntas*, *propter finem* etiam est. Bonum enim amando, *propter intrinsecam ipsius bonitatem* amatur. Et sic recte dicitur amari Deum, ut ultimum finem, propter seipsum, propter intrinsecam illius infinitam bonitatem. Ac S. Th. 1. 2. q. 1. a. 1. c. universaliter docet omnem actum humanum esse *propter finem*, et simplex Dei amor, ut ultimi finis, libere elicitus, actus humanus est. *Simplex* ergo *amor, propter finem* est non quod sit propter *extrinsecam aliquam rationem volendi talem finem*, sed quia est *propter in-*

trinsecam bonitatem eius. Neque vero particula illa *propter* extrinsecam rationem volendi significat, sed simpliciter rationem denotat volendi, causalitatem et motionem volendi. Suarez in 1. 2. Tr. 1. D. 2. S. 1.

41. Insuper voluntas, ut *voluntas,* potius versatur circa finem, quem proprie vult, ut *libera*, circa media potius versatur, ad quae proprie spectat electio. Voluntatis actus aliquando est efficax, aliquando inefficax per modum simplicis complacentiae. Res illa, quae *finis* est, rationem continet in se boni honesti et delectabilis, rationem appetibilis propter se, rationem finis; quae ultima ratio non consistit in hoc, quod bonum propter se appetibile moveat voluntatem ad sui amorem vel desiderium, hoc enim habetur ex ratione boni propter se appetibilis; sed in eo potius est, quod amore et desiderio sui moveat voluntatem ad electionem mediorum, quibus bonum illud obtineri possit si absens, conservari possit si praesens. Idem dicendum de *medio;* in eo enim est ratio boni utilis, est ratio appetibilis propter aliud, est ratio seu causalitas medii. Porro dari non potest voluntatis actus sive efficax sive inefficax, qui non versetur vel circa finem vel circa media, saltem *materialiter.* Nam omne bonum vel propter se appetitur vel propter aliud. Potest tamen dari actus voluntatis inefficax seu per modum simplicis complacentiae, qui explicite non versetur circa media, quatenus habent rationem mediorum, nec circa finem, quatenus habet rationem finis. Potest enim quis per modum simplicis complacentiae amare bonum honestum aut delectabile sub ratione boni propter se appetibilis, abstrahendo a ratione finis. Et similiter potest amare bonum utile sub ratione boni propter aliud appetibilis, abstrahendo a ratione medii. Potest quidem coniugatus amare bonum castitatis propter se, sub ratione honesti, sistendo in ipso, ita nempe ut ex amore ipsius non moveatur ad eligenda media; potest enim velle illud non assequi; adeoque illud sub ratione finis non amat. Similiter potest illud amare propter aliud, sub ratione boni utilis, sistendo in eo, ita nempe ut neque eligat neque assumat illud tanquam medium ad aliquem finem consequendum. Becanus Tr. 1. de Beatitud. C. 2. q. 8.

42. Ad quaestionem ergo: An Deus moveat voluntatem; « Dicendum est, cum S. D. 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3., quod Deus movet voluntatem hominis, sicut *universalis motor,* ad *universale obiectum voluntatis,* quod est *bonum.* Et sine hac *universali motione* homo non potest aliquid velle ». Nam quidquid homo velit, *bonum* semper vult, et ad volendum *bonum* a Deo, hanc voluntati naturalem dante inclinationem, movetur, *universali motione*, ut ait Angelicus Doctor. Deus ergo movet voluntatem, quatenus ei dat naturalem instinctum ad bonum, et sic eam movet sicut *universalis motor* et *universali motione.* Enimvero « In omnibus moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi mo-

ventis derivetur a virtute moventis primi; quia movens secundum non movet nisi in quantum movetur a primo ». S. Th. 1. 2. q. 33. a. 3. Movetur ergo a primo movente movens secundum, in quantum virtutem habet derivatam a primo movente, secus enim ex eo quod non moveat secundum movens nisi motum a primo movente non sequeretur quod virtutem accipit derivatam ab isto. A Deo ergo humana voluntas movetur, indita ei virtute naturalis instinctus ad bonum. Et 1. 2. q. 13. a. 2. 3. « dicendum, ait S. Th., quod sicut dicitur Physic. l. 3. text. 16. et seq., motus est « actus mobilis a movente »; et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus quae moventur a ratione apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quae a ratione moventur rationem non habeant. Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem; et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et his quae moventur secundum artem, ut dicitur Physic. l. 2. text. 49. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates *in quantum habent inclinationem naturalem* ad quosdam ordinatissimos processus, *utpote a summa arte ordinatos.* Et *propter* hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio; quod ex hoc apparet quod omnia quae sunt unius naturae similiter operantur. » Humana ergo voluntas *in quantum habet a Deo naturalem instinctum ad bonum* a Deo movetur, et ad finem movetur, sicut ab *universali motore* et *universali motione*, quemadmodum ab artifice et arte movetur horologium, ad horas indicandas, artificio in eo fabrefacto. *Universali motione:* nam « homo per rationem *determinat* se ad volendum *hoc vel illud*, quod est vere bonum vel apparens bonum ». Deus ergo ita movet humanam voluntatem, ut eam in actibus liberis *non determinet* ad actum; siquidem ipsamet est quae *determinat se ad actum,* ubi agatur de volitione boni in particulari. Quare in tali particularis boni volitione voluntatem Deus ita movet, ut haec *in utrumque possit:* « Sed tamen interdum *specialiter* Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur, q. 109. et 112. » q. 9. a. 6. ad 3. Deus enim voluntatem in ordine supernaturali movet tum *quoad exercitium*, tum quoad *specificationem,* infundendo varios *habitus* et *actus* supernaturales, de quibus in Tr. de Gratia agitur. — Praeter hanc rationem, cur Deus voluntatem moveat, quod nempe *Deus dederit voluntati naturalem inclinationem* ad bonum rationis; alia est ratio, quam assignat S. D. in corp. art. cit., quod nempe Deus sit *auctor ipsius voluntatis,* et haec conse-

quenter in suo esse et operari a Deo tanquam *a prima causa* dependeat. Et ratio haec radix et fundamentum est prioris; et communis est voluntati et aliis omnibus rebus creatis. S. Th. 1. 2. q. 6. a. 1. ad 3. Unde consequitur quod *a solo Deo,* sicut ab exteriori principio, moveatur humana voluntas: siquidem *a solo Deo* humana voluntas dependet in suo esse et operari; a solo Deo, causa suae naturae, universalem habet ad bonum inclinationem; adeoque a solo Deo sicut ab exteriori principio movetur, quatenus est ei causa volendi. Sic igitur humana voluntas in suis actibus a Deo movetur, ut non excludatur quod simpliciter moveat seipsam: aliquid enim potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet, « et ita est de mente humana ». S. Th. de Verit. q. 24. a. 1. ad 5.

43. Quaestio tandem movetur de ipso voluntatis *actu* ad voluntarium requisito: utrum voluntarium esse possit absque omni actu? — Angelicus Doctor 1. 2. q. 6. a. 3. quaestionem ex professo pertractat: utrum voluntarium possit esse absque omni actu; et ait, § *Sed contra:* « Illud, cuius domini sumus dicitur voluntarium. Sed nos *domini sumus* eius, quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle ». Respondet deinde: « Dicendum, quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo *directe,* quod scilicet procedit ab aliquo, in quantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo, *indirecte,* ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, in quantum desistit a gubernando. Sed sciendum, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum *potest* et *debet* agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est *non velle* et *non agere,* imputatur ei, quasi ab ipsa exsistens. Et sic voluntarium potest esse absque *actu exteriori cum actu interiori;* sicut cum *vult* non agere; aliquando autem etiam absque *actu interiori,* sicut cum *non vult* ». Neque vero obiicere valet quod de ratione voluntarii est cognitio. Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu. Etenim ipse Angelicus Doctor l. c. ad 3. respondet: « Dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis; ut scilicet, sit in potestate alicuius considerare, et velle, et agere. Et tunc sicut *non velle* et *non agere,* cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam *non considerare* ».

44. Idem Angelicus Doctor 1. 2. q. 71. a. 5. quaestionem pertractat, utrum *in quolibet peccato* sit aliquis actus, et respondet: « Dicen-

dum quod quaestio ista principaliter movetur propter peccatum *omissionis...* si intelligatur in peccato omissionis illud solum, quod *per se* pertinet ad rationem peccati, sic *quandoque* omissionis peccatum est *cum actu interiori*, ut cum aliquis *vult* non ire ad ecclesiam: *quandoque* vero absque *omni actu* vel interiori vel exteriori; sicut cum aliquis, hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad ecclesiam. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam *causae* vel *occasiones* omittendi, sic *necesse est* in peccato omissionis *aliquem actum* esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis praetermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod potest facere et non facere *non est nisi ex aliqua causa vel occasione*, coniuncta, vel praecedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati: sicut cum aliquis propter infirmitatem praetermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subiacet voluntati, omissio habet rationem peccati: et tunc semper oportet, quod *ista causa*, in quantum est *voluntaria*, habeat *aliquem actum*, ad minus interiorem, *voluntatis*. Qui quidem *actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem*; puta cum aliquis *vult* non ire ad ecclesiam, vitans laborem. Et tunc talis actus *per se* pertinet ad omissionem. Voluntas enim cuiuscumque peccati *per se* pertinet ad peccatum illud; eo quod voluntarium est de ratione peccati. *Quandoque* autem *actus voluntatis directe fertur in aliud*, per quod homo impeditur ab actu debito; sive illud in quod fertur voluntas sit coniunctum omissioni; puta cum aliquis vult ludere, quando ad ecclesiam deberet ire; sive cum sit praecedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur, quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior vel exterior *per accidens* se habet ad omissionem; quia omissio sequitur praeter intentionem: hoc autem dicimus per accidens esse quod est praeter intentionem. Unde manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum vel praecedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud, quod est *per se*, et non secundum illud, quod est *per accidens*. Unde *verius* dici potest, quod aliquod peccatum possit esse *absque omni actu:* alioquin etiam *ad essentiam* aliorum peccatorum actualium pertineret *actus* et *occasiones* circumstantes ». In responsione ad 2^{am} obiectionem subiungit: « Aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum *actus voluntatis*, sed quia in *potestate nostra est*, ut fiat vel non fiat... Unde etiam ipsum *non velle* potest dici *voluntarium*, in quantum *in potestate* hominis est velle et non velle ».

45. Nullum quidem dubium videtur circa doctrinam S. Th., quod

nempe absolute loquendo dari possit *voluntarium* sine omni actu; quando *voluntarium* non est a voluntate *agente,* sed a voluntate *non agente,* actum nempe sive *volitionis* sive *nolitionis* suspendente. « Et probatur, quia libertas voluntatis includit potestatem agendi et non agendi. Ergo cognito obiecto, quod necessitatem illi non inferat, potest non operari ex vi suàe libertatis. Ergo illa carentia actus est in voluntate ex libertate eius. Erit ergo voluntaria, tum quia est libera, et liberum supponit voluntarium, tum quia eo modo, quo est, oritur ab intrinseca potentia voluntatis ex cognitione. Ad huiusmodi autem suspensionem actus non requiritur actus, sed satis est carentia influxus. Non ergo ad omne voluntarium est necessarius actus »: ita Suarez Tr. 2. D. 1. S. 5. n. 2. Affirmat etiam Lessius in q. 6. a. 3. D. 1., inquiens id colligi ex cit. loc. S. Th.: « Potest tamen omissio actus exterioris vel interioris esse voluntaria sine omni actu interno vel externo, qui sit causa illius omissionis. Probatur, quia potes omittere Sacrum, absque hoc quad nolis audire Sacrum; aut velis aliquid unde necessario sequatur omissio Sacri tanquam effectus; seu quod sit tibi causa cur Sacrum omittas: pari modo potes omittere internos actus, ut actum amoris Dei, odii peccati absque alio actu interno, qui tibi sit causa omittendi ».

46. Negat vero cum aliis Billuart. Ratio est, quia nullum dari potest *voluntarium,* ubi non habetur *exercitium* seu *actus voluntatis*: nam voluntarium dicitur quod a voluntate *procedit.* Ergo si illa omissio est voluntaria datur voluntatis actus, qui sit causa vel occasio illius omissionis, quae ideo dicitur et est voluntaria. « Confirmatur: proposito obiecto per intellectum vel voluntas *se determinat* ad velle vel nolle, et tunc est aliquis actus volitionis aut nolitionis, vel *se determinat* ad suspendendum omnem actum volitionis et nolitionis, et sic est etiam aliquis actus, quia ista *determinatio* ad suspensionem fit per aliquem actum; est enim voluntas ex se potentia *indifferens* ad suspendendum vel non suspendendum, sicut ad agendum vel non agendum. Vel tandem nullo modo se determinat sed manet, ut ante in pura indifferentia ad velle vel nolle, ad suspendere vel non suspendere, et sic non est exercitium libertatis, sed manet potentia velut mortua, nec ex ea potest esse voluntarium, nisi in actu primo ». D. 1. a. 3.

47. Iam vero sive nullus actus requiratur ad voluntarium indirectum, sive aliquis actus necessario exigatur; illud quoad praxim potissimum notandum est, quod ad rationem voluntarii *indirecte* non sufficit *potestas in voluntate* et *negatio praevisionis,* sed oportet tria concurrere, scilicet, *posse, debere* et *non velle.* Quare ut voluntarium directum, est agentis; ita voluntarium indirectum, est non prohibentis, in eo qui prohibere potuit et debuit.

48. Sequitur ex hac doctrina, *directe* voluntaria esse Episcopis, parochis, Principibus, publicis magistratibus, parentibus, dominis, etc. mala, quae subditi, filii, famuli, etc. ipsis mandantibus, consulentibus, aliove quovis modo impellentibus, committunt; *indirecte* vero voluntaria esse ea mala, quae isti committunt, ipsis negligentibus et omittentibus obsistere respectivorum subditorum malitiae, si tamen *possint* et *debeant* resistentiam hanc opponere, in particularibus casibus, eamque omittant, non monendo, non corrigendo, non puniendo, aliaque media, quibus uti possunt et debent, non adhibendo.

COMMENTARIUS SECUNDUS

DE LIBERO

1. Diximus de *voluntario* humanorum actuum, in primo Commentario, dicendum nunc est, in altero hoc Commentario, de *libero*. Quod in humanis actibus *liberum* reperiatur, veritas fidei est, quae omni evidentia et certitudine constat ex Sacris Litteris et Traditione. Cf. Suarez in 1. 2. Tr. 2. D. 1. S. 2. Ratio est, quia « si proponitur voluntati aliquod bonum, quod completam boni rationem habet, et ultimus finis, propter quem omnia appetuntur non potest non velle esse felix, aut velle esse miser. In his autem, quae ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo malum, quin aliquod bonum admixtum habeat, nec aliquod adeo bonum, quod in omnibus sufficiat: unde quantumcumque ostendatur bonum vel malum, semper potest adhaerere et fugere in contrarium ratione alterius, quod in ipso est, ex quo accipitur, si malum est simpliciter, ut apparens bonum, et, si bonum est simpliciter, ut apparens malum: et inde est, quod in omnibus, quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, *in hoc solo determinationem* habens, quod felicitatem naturalem appetit, *et non determinate in hoc vel illo* ». S. Th. 2. Dist. 25. q. 1. a. 2., 1. 2. q. 10. a. 2.; Suarez in 1. 2. Tr. 2. D. 6. S. 3., D. 8. S. 4.; Lessius in q. 10. S. Th.; Theol. Wirceburg. n. 144. seqq.

2. *Liberum* supra *voluntatis actum* habitudinem solum addit ad potentiam, elicientem actum, voluntatis, et habentem potestatem ad illum suspendendum, vel alium actum eliciendum *specie* tantum diversum vel etiam oppositum. In primo casu dicitur *libertas exercitii* seu *contradictionis,* in altero casu *libertas specificationis*, in tertio casu libertas *contrarietatis*. Cf. Becanum Tr. 1. C. 2. q. 1., C. 3. q. 3. *Exercitium actus* est ex applicatione *voluntatis* ad volendum, *specificatio* ex varia *obiecti* natura. *Liberum* ergo requirit utique in voluntate activam potestatem actus et non actus, huius vel illius actus, minime vero requirit immunitatem etiam ab infirmitate, nempe

a concupiscentia, aliisque passionibus ac miseriis humanae vitae; quae utpote extrinsecae, intrinsecam agendi rationem humanae voluntatis immutare nequeunt. Hinc S. Th.: « dicendum, ait, quod illa infirmitas, quae est in malis voluntariis subiacet potestati hominis; et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpae ». 1. 2. q. 21. a. 2. ad 3. Libertas haec, de qua agimus, libertas *physica* est. Libertas vero *moralis* carentiam in suo conceptu involvit tantum obbligationis in conscientia, seu sub culpa, vi legis praecipientis vel prohibentis; quae obligatio physicam libertatem praesupponit: quare libertas *moralis*, physicam libertatem connotat. S. Th. 1. 2. q. 10. a. 2. 3., q. 15. a. 2., q. 24. a. 3.

3. Praedicta voluntatis *activa potestas* essentialiter immunitatem exigit ab intrinseca necessitate. Ratio est, quia secus iam nulla amplius esset distinctio inter actus naturales seu necessarios, et voluntarios seu liberos: iam omnes voluntatis actus essent necessarii, utpote ex intrinseca necessitate, vel omnes liberi si intrinseca necessitas libertatem actus non adimit. Et sic ipsi voluntatis actus circa ultimum finem seu felicitatem, vel circa bonum in communi essent liberi. « *Voluntas*, ait S. Th., dividitur contra *naturam,* sicut una causa contra aliam, quaedam enim fiunt *naturaliter*, et quaedam fiunt *voluntarie* ». 1. 2. q. 10. a. 1. ad 1. Actus nempe dividuntur in actus *necessarios* et in actus *liberos*. Priores fiunt *naturaliter*, posteriores vero *voluntarie*. Actum enim *naturaliter* fieri, est fieri ex naturae instinctu, ex intrinseca necessitate. Actum vero *voluntarie* fieri est non ex naturae instictu, nec ex intrinseca necessitate fieri. S. Th. 1. 2. q. 10. a. 2. 4.; Theol. Wirceb. n. 94. seqq.

4. Praeter immunitatem ab *intrinseca necessitate*, activa illa voluntatis potestas, quae eiusdem voluntatis libertate continetur, intrinsecam praeterea exigit activam indifferentiam ad agendum, virtutem nempe intrinsece indifferentem ad agendum, vel non agendum, ad agendum hoc vel illud, positis omnibus conditionibus ad agendum praerequisitis. — Prob. 1.[a] pars: *liberum* excludit intrinsecam necessitatem agendi. Ergo infert necessario intrinsecam potestatem agendi vel non agendi, agendi hoc vel illud. Atqui potestas haec est potestas intrinsece et active indifferens. Ergo. Prob. 2.[a] pars: si illa indifferentia activa esset intelligenda tantum antecedenter ad praerequisita necessaria ad agendum, causa libera nihil differret a causa necessaria. Theol. Wirceb. n. 100 seqq. — Voluntarium ex Angelico Doctore 1. 2. q. 6. a. 1. importat motum seu actum eorum quae, ex propria inclinatione, et non ab alio inclinata, perfecte ipsamet se movent. Quomodo ergo, deficiente praedicta activa indifferentia intrinseca voluntatis *voluntarium* amplius haberetur *ex propria inclinatione* et *ex perfecto a seipsa motione ad actum?*

5. Doctrina *de libero,* praecedenti numero proposita, et quoad rem et quoad ipsa etiam verba, doctrina revera est S. Thomae. Etenim Angelicus Doctor *liberum* explicat per *dominium actus.* « Illae solae actiones vocantur propriae *humanae,* quarum homo est *dominus.* Est autem *dominus* suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et *liberum arbitrium* esse dicitur facultas voluntatis et rationis ». 1. 2. q. 1. a. 1. — Explicat per *sese movere ad finem.* « Illa ergo quae rationem habent *seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium* ». 1. 2. q. 1. a. 2. « Perfectam cognitionem finis sequitur *voluntarium* secundum rationem perfectam, prout sc. apprehenso fine, aliquis *potest, deliberans de fine, et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri* ». 1. 2. q. 6. a. 2. — Explicat per *potestatem ad oppositos actus.* « Ex hoc quod ratio deliberans se habet ad opposita *voluntas in utrumque potest* ». Ib. ad 2. — Explicat per *determinationem ipsius facultatis ad actum.* « Homo per rationem *determinat se ad volendum hoc vel illud,* quod est vere bonum vel apparens bonum », 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3.; et excludit Dei determinationem ad unum ab extrinseco; nam hanc determinationem ad particulare bonum ex ipsa voluntate provenientem opponit motioni Dei *ad bonum in communi.* Itemque excludit intrinsecam determinationem ad unum inquiens: « Est autem *alius modus causandi proprius voluntati,* quae est domina sui actus, praeter modum, qui convenit naturae, quae *est determinata ad unum* ». 1. 2. q. 10. a. 1. ad 1. ad 3. « Voluntas autem est quidem secundum naturae ordinem *determinata ad unum commune,* quod est bonum, sed *indeterminate* se habet respectu particularium bonorum ». 1. 2. q. 13. a. 2. Atque hic notandum est S. Thomam tam vere excludere a causa *libere agente* determinationem ad unum, ut causam *necessariam in agendo* explicet per hanc determinationem ad unum, pro uno eodemque sumens necessitatem in agendo et determinationem ad unum in agendo. Et sic 1. 2 q. 13. a. 2. ait: « *Est autem differentia* inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex praedictis patet q. 1. a. 2. ad 3., appetitus sensitivus est *determinatus ad unum particulare* secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem secundum naturae ordinem *determinata ad unum commune,* quod est bonum, sed *indeterminate* se habet respectu particularium bonorum ». Et ad 2.um: « Brutum animal, accipit unum prae alio, quia appetitus eius est *naturaliter determinatus ad ipsum;* unde statim quando per sensum vel per immaginationem repraesentatur ei aliquid, ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum et non deorsum ». Haec speciatim de discrimine inter *voluntatem* et *appetitum sensilem.* Sed generatim omnino loquens S. Thomas de causis,

eas in *naturales* et *voluntarias* dividit, seu in *necessarias* et *liberas*, q. 10. a. 1. ad 1., q. 21. a. 1. 2., etc. et modum causandi causae *naturalis*, seu necessariae, *per determinationem ad unum,* sine potestate ad utrumque explicat. Quare ex Angelico Doctore causa necessaria, causa est *ad unum determinata:* causa libera, causa est ad utrumque active indifferens. — Explicat praeterea Angelicus Doctor *liberum* expresse per *activam voluntatis indifferentiam.* « Quia igitur voluntas est *activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius,* nisi in his, ad quae naturaliter movetur ». 1. 2. q. 10. a. 4.

6. Atque hoc ultimo in loco A. D. explicite, ipsis verbis, excludit *determinationem* a Deo *ad unum,* quare excludit etiam *praedeterminationem ad unum.* Si autem nomine *praemotionis* intelligatur, illa Dei motio, de qua Angelicus Doctor ait, *Deus movet voluntatem,* optime admitti potest imo debet divina *praemotio,* siquidem Dei motio natura prior est ipsa voluntatis motione. « Dicendum, ait S. Th. l. c. nempe q. 9. a. 6. ad 3., quod *Deus movet* voluntatem hominis, sicut *universalis motor ad universale obiectum* voluntatis, quod est *bonum;* et sine *hac universali motione* homo non potest aliquid velle. Sed *homo* per rationem *determinat se ad volendum hoc vel illud... bonum* ». Porro evidens est quod illa *universalis motio* natura prior sit *hac determinatione,* unde sine illa *praevia* universali *motione* Dei, humanae voluntatis particularis *determinatio* haberi non potest.

7. Si vero nomine *praemotionis* intelligatur praemotio ad unum certum actum, ad unum *determinatum* actum, ut S. Th. excludit determinationem, seu praedeterminationem a Deo ad unum, ita etiam excludit *motionem* seu *praemotionem* a Deo ad unum. Unde Angelicus Doctor mox subdit, quod *sic Deus* voluntatem *movet,* ut *remaneat motus eius contingens et non necessarius:* remanet profecto contingens et non necessarius, prout fluens ab humana voluntate, *in sensu composito* ipsius divinae motionis, **Sic movet ut remaneat contingens.** Quare Angelici Doctoris explicatio nihil differt ab explicatione superiori num. data libertatis.

8. Libertatem insuper explicat Angelicus Doctor per electionem, 1. 2. q. 13. a. 2. 6., quae determinationem ad unum omnino excludit, et indeterminate se habet ad plura, seu active indifferens est ad ea eligenda. Neque vero sine hac intrinseca activa indifferentia electio intelligi potest. « Dicendum, ait S. Th. l. c., quod cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod *electio sit respectu plurium quae eligi possunt;* ideo in his, quae sunt *determinata ad unum,* electio locum non habet. Est autem differentia inter appe-

titum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex praedictis patet q. 1. a. 2. ad 3., appetitus sensitivus est *determinatus ad unum particulare*, secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, *determinata ad unum commune;* sed *indeterminate se habet respectu particularium bonorum*. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc brutis animalibus non convenit ». Cf. C. G. l. 2. c. 48., l. 3. c. 88. 89.

9. Tandem *liberum* explicat Angelicus Doctor per *applicationem* activam appetitivi motus ad aliquid quod etiam quamlibet intrinsecam et extrinsecam determinationem ad unum excludit. « *Consensus*, ait, proprie loquendo non est in brutis animalibus. Cuius ratio est, quia consensus importat *applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum*. Eius autem est *applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus:* sicut tangere lapidem convenit quidem baculo: sed *applicare baculum* ad tactum lapidis est eius, *qui habet in potestate movere baculum*. Bruta autem animalia *non habent in sua potestate appetitivum motum;* sed talis motus in eis est ex instinctu naturae, unde brutum animal appetit quidem, sed *non applicat appetitivum motum ad aliquid*. Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, *quae habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc, vel ad illud* ». 1. 2. q. 15. a. 2.

10. Quare concludendum est, quod ut *liberum* excludit quamlibet intrinsecam necessitatem, et consequenter quamlibet extrinsecam coactionem; ita etiam excludit quamlibet intrinsecam et extrinsecam determinationem ad agendum. Neque vero obiicere valet ea, quae habet A. D. eodem cit. loc. q. 10. a. 4. ad 3., ubi ait: « dicendum quod, si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile est huic positioni*, quod voluntas ad illud non moveatur: non tamen est *impossibile simpliciter*. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur ». Ex his quidem videri potest S. D. docere voluntatem non determinatam ad unum ante divinam motionem; verum ex divina motione posita iam esse ad unum determinatam. Et hoc esset docere totidem fere verbis notam distinctionem sensus compositi et divisi. Scilicet in sensu composito divinae motionis impossibile seu incompossibile esse, ut non ponatur actus; sed id esse simpliciter possibile, possibile nempe in sensu diviso divinae motionis. — Verum S. D. in illa responsione ad 3. hoc profecto dicit, quod bene diversum est: posita divina motione, impossibile est ut non ponatur actus. Sed quandoquidem divina motio talis est efficaciae, ut per eam non solum aliquid fiat, « sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius; et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas *ex ne-*

cessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si *moveretur libere,* prout competit suae naturae », ibid. ad 1.; nequit consequenter dici *impossibile simpliciter,* quod non sequatur actus; nam *impossibile simpliciter* esse non potest quod est, sed contingenter ad utrumque est, nam voluntas agens potest agere vel non agere. *Impossibile simpliciter, contingens* non est, sed est omnino *determinatum.* Et est notandum, quod actus manet contingens et liber in sensu composito ipsius divinae motionis, et in eodem sensu composito ille actus consequenter procedit a voluntate active indifferenti, et potenti *in utrumque.* Ait enim, S. D. tum in dicta responsione ad 1.um tum in corp. quod illa motio se accommodat naturae rerum et voluntatis, et hanc consequenter non ex necessitate et cum determinatione ad unum movet. *Si voluntatis naturae illa motio congruit,* si non movet *ex necessitate ad unum determinando,* movet profecto ita, ut, stante ipsa motione divina, voluntas maneat id quod est, ac, ut inquit S. D. in c. art., hoc est voluntas, nempe *activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa.* Manet ergo voluntas in sensu composito motionis totum id quod est, adeoque active indifferens et *in utrumque* potens, non ad unum determinata; itemque, ea stante motione, *remanet motus voluntatis contingens* et liber, adeoque a voluntate processit, sub illa motione, non ad unum determinata. **Sic** *Deus* **ipsam movet,** *quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens,* in sensu evidenter composito ipsius motionis divinae. Posita tamen hac divina motione *ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur,* siquidem illa divina motio secum implicat iam motum concomitantem ipsius voluntatis, licet *contingentem* et liberum, quia certissime *contingens* et liber voluntatis motus manet. Cf. 1. p. q. 19. a. 8.

11. Ex Angelico Doctore *liberum* fundatur in indifferentia obiectiva praevii iudicii rationis, rem proponentis non ut absolute *eligendam*, sed tantum *ut eligibilem* ob varias convenientiae et disconvenientiae rationes, quae in ea adesse possunt. Etenim *liberum* inquit haberi « prout, apprehenso fine, aliquis potest *deliberans de fine, et de his quae sunt ad finem,* moveri in finem vel non moveri ». 1. 2. q. 6. a. 3. « *Ex hoc* contingit, quod homo est dominus sui actus, quod *habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim, quod ratio deliberans se habet ad opposita,* voluntas in utrumque potest ». Iamvero deliberatio haberi non potest nisi ratio varias proponat voluntati convenientias et disconvenientias, quae in obiecto sunt. Insuper 1. 2. q. 10. a. 2. haec habet A. D.: « In motu cuiuslibet potentiae a suo obiecto consideranda est ratio, per quam obiectum movet potentiam.... Unde, si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud

tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud ». *Liberum* ergo fundatur in hac propositione obiecti ex parte rationis sub *diversis considerationibus*, secundum quas potest *a voluntate idem obiectum repudiari vel approbari*. Et 1. 2. q. 13. a. 6.: « In omnibus particularibus bonis potest (ratio) considerare rationem *boni* alicuius et defectum alicuius boni, quod habet rationem *mali*. Et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere *ut eligibile* vel *fugibile*. Solum autem *perfectum bonum*, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione *mali*, aut alicuius defectus. *Et ideo* ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. *Et ideo* homo non ex necessitate, sed libere eligit ». Et 1. 2. q. 17. a. 1. ad 2.: « Dicendum, quod *radix libertatis* est voluntas, sicut *subiectum*; sed sicut *causa* est ratio. *Ex hoc enim* voluntas libere potest ad diversa ferri, *quia ratio potest habere diversas conceptiones boni*. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est *liberum de ratione iudicium*, quasi ratio sit causa libertatis ».

12. « Infertur, quod orta gravi tentatione, et postquam a phantasia, aut aliunde, vehementer excitatur appetitus sensitivus concupiscibilis, venereus, aut irascibilis, quod, inquam, tunc in voluntate triplicis generis possint dari actus. *Primo* illi qui praeveniunt usum rationis et eliciuntur a tentato in eo instanti aut tempore, in quo intellectus voluntati nondum proponit motiva absterrentia, sed solum allicientia illius obiecti, in quod fertur appetitus. Et hi actus voluntatis dicuntur *motus primo primi*. *Secundo* illi qui sequuntur ad aliqualem usum rationis, et eliciuntur a tentato in eo instanti, in quo intellectus motiva absterrentia proponit solum obscure, motiva allicientia vero ad amorem illicitum aut ad odium ita vivaciter, ut voluntas a motivis absterrentibus solum remisse et imperfecte moveatur. Et hi actus voluntatis dicuntur *motus secundo primi*. *Tertio* tandem illi qui sequuntur ad perfectum usum rationis et eliciuntur a voluntate in eo instanti, in quo intellectus voluntati satis clare et intense proponit motiva absterrentia seu disconvenientiam et malitiam moralem, a quibus voluntas posset libere absterreri, si serio vellet. Et hi actus voluntatis dicuntur *actus deliberati*. Actus 1.[i] generis non sunt liberi, et consequenter neque sunt formaliter peccaminosi. Actus 2.[i] generis sunt imperfecte liberi, et solum venialiter peccaminosi. Actus 3.[ii] generis vero sunt perfecte liberi, et consequenter, si adsit gravitas

materiae, sunt mortaliter peccaminosi ». Struggl. Theol. Moral. Tr. 1. q. 1. a. 1. n. 10. Cf. S. Th. 1. 2. q. 10. a. 3.

13. Quaestio exoritur ex constituta doctrina praecedentis num. 11.: an ad exercitium libertatis praerequiratur *iudicium practicum*, seu imperium rationis, quo definitur obiectum hic et nunc omnibus consideratis esse *eligendum* vel *respuendum*? — R. Bellarminus (de Grat. et lib. arb. l. 3. C. 8. 9.) concedit quidem requiri hujusmodi iudicium, concedit praeterea voluntatem ex hoc iudicio determinari ad unum, sed negat hinc libertatem debilitari. Nam ait illud ipsum iudicium practicum a quo determinatur voluntas esse in potestate voluntatis, quatenus, propositis voluntati variis obiectis vel rationibus convenientiae vel utilitatis, voluntas sinit se moveri potius ab uno quam ab alio obiecto potius ab una quam ab alia ratione convenientiae vel utilitatis, ex qua voluntatis permissione unum potius, quam aliud iudicium practicum dimanat. Quare quamvis voluntas determinteur a iudicio practico, hoc tamen iudicium practicum libertatis exercitium subsequitur. Et sic libertas integra manet. Verum quamvis magna sit auctoritas Card. Bellarmini, ejus tamen in hac re opinionem sequi non possumus. Etenim *iudicium* illud practicum, quo voluntas determinatur ad unum, estne absolute necessarium, an est absolute liberum. Si 1.um, ergo finita est omnis libertas. Si 2.um, aut est liberum intrinsece, aut extrinsece ex imperio voluntatis. Primum dici nequit, quia facultas formaliter libera non est intellectus sed voluntas. Si vero dicitur secundum, aut tunc illud imperium voluntatis determinatur ex alio iudicio intellectus, et sic in infinitum procedendum, aut non determinatur ex praevio iudicio practico, et tunc falsum est, voluntatem in omnibus suis actibus liberis ab ultimo iudicio practico intellectus determinari. Quare cum Suaresio in 1. 2. Tr. 2. D. 1. S. 2., D. 6. S. 5. 6., D. 8. S. 4., Lessio in q. 6. S. Th., aliisque potius dicendum est ad liberam determinationem voluntatis habendam necessarium non esse tale iudicium practicum omnino determinans ipsam. Ad voluntatis enim exercitium habendum satis est, ut intellectus ipsi obiectum proponat ut *eligibile*, sic enim proponendo obiectum, illud proponit sub aliqua ratione boni. Cfr. Becanum Tr. 1. C. 2. q. 5. 6. 7.

14. Ut iam dictum est, « voluntas movetur dupliciter. Uno modo quantum *ad exercitium actus*; alio modo quantum *ad specificationem actus*, quae est ex obiecto. — Primo ergo modo voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur. Potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud ». S. Th. 1. 2. q. 10. a. 2. Et De Malo q. 6. a. un.: « Ipsa quoque beatitudinis appetitio ex necessitate est quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum *ad exercitium actus*; quia potest aliquis non velle tunc cogitare de bea-

titudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt ». — « Sed quantum ad secundum motionis modum voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non ». 1. 2. q. 10. a. 2. Ratio est, quia aliqua obiecta sunt, nempe bonum in communi, finis ultimus in communi, media ad ipsum necessaria, 1. 2. q. 10. a. 1. 2., quae voluntati non proponuntur a ratione, nisi sub consideratione boni. « Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona. Et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate », 1. 2. q. 10. a. 2., repudiari *ut non bona*, approbari *ut bona*; sic enim habetur quidem *ratio motiva*, ex parte obiecti, facultatis ad actum; sed non habetur ratio *sufficiens* motiva. « Sufficiens motivum alicuius potentiae non est, nisi obiectum, quod totaliter habet rationem motivi. Si autem in aliquo deficiat non ex necessitate movebit ». 1. 2. q. 10. a. 2. ad 1.

COMMENTARIUS TERTIUS
DE ACTIBUS VOLUNTATIS ELICITIS ET IMPERATIS

1. Si *modus* consideretur, quo voluntarium a voluntate procedat, voluntarium multiplex est. Porro hic modus procedendi a voluntate considerari potest 1.° in ordine ad ipsam *potentiam* et facultatem voluntatis, a qua procedit: 2.° in ordine ad ipsum *actum*, qui procedit a voluntate: 3.° tandem in ordine ad *obiectum*, circa quod actus ille versatur. Hinc variae voluntarii partitiones exoriuntur, de quibus distinctis Commentariis ordinate dicemus. Praesenti Commentario partitiones exponemus, quae ex primo illo capite habentur.

2. Si humani actus considerantur in ordine ad *potentiam* et facultatem voluntatis a qua procedunt, humani actus alii sunt *interni* alii *externi*, prout *interiore* tantum voluntate, vel alia *interiore* facultate perficiuntur; aut *exterioris* facultatis exercitio suum obtinent complementum. Alii praeterea sunt *naturales* alii *supernaturales*, prout solis naturae viribus, vel viribus etiam gratiae efficiuntur. Alii tandem dicuntur *eliciti* et alii *imperati* relate ad facultatem a qua *immediate* exercentur, vel a cuius actu *determinantur*. Sic actus fidei est actus *elicitus* intellectus, *imperatus* a voluntate. Actus contritionis ex motivo caritatis est actus *elicitus* voluntatis, ab eadem voluntate *imperatus*. Similiter amor Dei et amor inimicorum actus *eliciti* voluntatis sunt, hic vero ab illo *imperatur*.

3. Si igitur attendatur, utrum voluntarium a voluntate *immediate*, an *mediate* procedat, voluntarium aliud tale est *elicitive*, aliud *imperate*. Primum habetur, quum totus actus perficitur *a sola voluntate et in voluntate*, absque adminiculo alterius facultatis, sive interioris et

spiritualis, sive exterioris et corporalis; uti sunt volitiones, nolitiones. Alterum habetur, cum actus ex ipso quidem voluntatis imperio dependet, ab alia tamen agentis facultate perficitur; sive interiore, uti sunt intellectus, phantasia, memoria; sive exteriore, uti sunt membra corporis, atque sensuum organa, sicut ambulare vel loqui. S. Th. 1. 2. q. 1. a. 1. ad 2., q. 6. a. 4.; Suarez Tr. 2. D. 1. S. 1., D. 10. Potest autem actus esse simul elicitus et imperatus, voluntas enim potest sibi ipsi in actibus suis imperare. Actus tunc non a voluntate sola, sed ab alio etiam actu ipsius voluntatis procedit: et hac ratione dicunt theologi, quod una virtus e. gr. charitas imperat actus aliarum virtutum, quando voluntas ex motivo unius virtutis elicit actum alterius virtutis, v. g. ex amore Dei pauperis miseretur. S. Th. 1. 2. q. 17. a. 5.; Suarez Tr. 2. D. 10. S. 1.

4. Elicitorum voluntatis actuum duplex est partitio, prout hi actus consistunt in prosecutione boni, vel in fuga mali; prout versantur circa finem, vel circa media. Ad primam partitionem quod spectat, voluntatis actus eliciti, alii revera consistunt *in prosecutione boni*, alii *in fuga mali*, ut videre est in amore, desiderio, gaudio; odio, timore, tristitia. Desiderium circa bonum absens versatur, gaudium circa bonum praesens, amor abstrahit ab utroque. Timor item versatur circa malum absens, tristitia circa praesens, odium circa utrumque. « Sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni et perceptio huiusmodi coniunctionis, ita etiam ad dolorem duo requiruntur scilicet coniunctio alicuius mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum, et perceptio huiusmodi coniunctionis ». S. Th. 1. 2. q. 35. a. 1.

5. Amor primus omnium et simplicissimus actus est. Ex eo quippe desiderium nascitur, spesque bonum adipiscendi, et cum audacia aggrediendi quae ad id inserviunt, et tandem gaudium de bono adepto. Amare nihil aliud est quam velle bonum alicui. Hinc duplicem habet respectum unum ad bonum quod volumus; alterum ad personam cui volumus bonum. Ex priori respectu, i. e. ex bono quod concupiscimus, habetur amor *concupiscentiae*, ex posteriori, i. e. ex persona, cui bene volumus, amor *benevolentiae*. Bonum autem quod concupiscimus potest esse non solum bonum a persona distinctum, sed etiam ipsa persona. Et sic possumus Deum amare amore benevolentiae, per modum personae cui volumus bonum, et amore concupiscentiae per modum boni quod nobis volumus. S. Th. 1. 2. q. 26. a. 4.

6. Odium amori oppositum est. Ex amore tamen dicitur odium oriri, quatenus ideo quis aliud odit, quod rei dilectae contrarium sit. Est autem duplex odium abominationis et inimicitiae. Odium abominationis est, quo detestamur malum, seu quo nolumus alicui

personae malum. Odium inimicitiae, quo e contra volumus alicui personae malum. Caietanus in 1. 2. q. 29. a. 1.

7. Inter amorem et odium duplex adest differentia. « *Primo*, quia idem actus potest simul esse amor concupiscentiae et benevolentiae. Nam, respectu boni quod volumus, dicitur concupiscentiae; respectu personae, cui volumus, dicitur benevolentiae. At idem numero actus non potest simul esse odium abominationis et inimicitiae. Nam alius actus est quo abominor seu detestor malum alicuius personae; alius vero quo volo et opto alicui personae malum. Prior oritur ex amore personae. Posterior ex displicentia personae. *Secundo*, tametsi in odio sit duplex etiam respectus, sicut in amore, non tamen eodem modo. Nam in actu amoris uterque respectus est per modum prosecutionis seu complacentiae: alter ad bonum quod volumus, alter ad personam, cui volumus. At in odio alter per modum displicentiae, alter per modum complacentiae. Et quidem in odio abominationis respectus ad personam est per modum complacentiae, respectus ad malum per modum displicentiae. Contra fit in odio inimicitiae, ubi respectus ad personam est per modum displicentiae, respectus ad malum per modum complacentiae ». Becanus Tr. 1. C. 3. q. 1. n. 4.

8. Insuper amor et odium dupliciter spectari possunt. « *Primo* per modum simplicis complacentiae et displicentiae; et sic sunt actus realiter distincti a desiderio, gaudio; timore et tristitia. Nam alter versatur circa bonum absolute, alter circa malum absolute, abstrahendo a praesentia et absentia. *Secundo* per modum efficacis complacentiae et displicentiae. Et sic amor essentialiter includitur in desiderio et gaudio; odium in timore et tristitia. Nam desiderium est actus, quo efficaciter volumus bonum, quod absens est. Gaudium est actus, quo efficaciter volumus bonum, quod praesens est. Similiter timor est actus, quo efficaciter abominamur malum absens, tristitia quo praesens. Hinc sequitur, sicut amor et odium abominationis includunt duplicem respectum, alterum ad bonum vel malum quod volumus vel nolumus, alterum ad personam cui volumus vel nolumus, sic etiam de desiderio et gaudio, itemque de dolore et tristitia dicendum esse. Nam sicut per amorem absolute volo alicui bonum, sic per desiderium efficaciter volo illi bonum absens, et per gaudium efficaciter amo bonum ipsius praesens. Idem est de oppositis actibus ». Becanus l. c. n. 5.

9. Iam age si boni prosecutio et fuga mali attendatur, ac bonum et malum consideretur tum simpliciter acceptum, tum secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, seu prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, tunc haec actuum series habetur: *amor*, cui opponitur *odium; desiderium* seu *concupiscentia*, cui opponitur *fuga* seu *abominatio; delectatio*, cui opponitur *tristitia; spes* cui

opponitur *desperatio*, *audacia* cui opponitur *timor*, et *ira* quae non habet oppositum. S. Th. 1. 2. q. 23. a. 1. Amor, desiderium et gaudium in bonum simpliciter tendunt; odium, fuga seu abominatio et tristitia a malo simpliciter recedunt. *Spes* tendit in bonum arduum sive difficile, sed in quantum est bonum; *desperatio* a bono recedit, sed in quantum est arduum et difficile. Similiter malum arduum habet quidem rationem ut vitetur, in quantum est malum, et ad hoc pertinet *timor*. Habet etiam rationem, ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquis evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum *audacia*. Quare audacia et timor ad idem se referunt scilicet ad malum; sed audacia malum istud aggreditur ad illud, periculo neglecto, superandum, dum e contra timor illud fugit. *Ira* tandem causatur ex malo difficili iam iniacente, ad cuius praesentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiae, aut habeat motum ad invadendum malum laesivum, seu vindicandum, quod pertinet ad iram. Ira enim appetitus vindictae est, seu appetitus nocendi alteri, sub ratione iusti vindicativi. Motum ad fugiendum, id est ad malum illud evadendum vel declinandum, habere non potest, quia iam malum ponitur praesens vel praeteritum. Si praesens, impediri non potest, quin afficiat, si praeteritum vitari non potest, quin factum sit. Et sic irae nullus est contrarius motus ratione accessus et recessus ab eodem obiecto, bono et malo. Similiter nec ei contrarius motus est secundum contrarietatem boni et mali: quia malo iam iniacenti opponitur bonum iam adeptum, quod iam non potest habere rationem ardui vel difficilis, nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quae pertinet ad gaudium. Unde remanet, quod solummodo opponatur ei cessatio a motu, et sic mitescere opponitur huic quod est irasci, quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative. S. Th. 1. 2. q. 23. a. 2. 3. 4. « *Odiens* appetit malum inimici in quantum est malum. *Iratus* autem appetit malum eius, contra quem irascitur, non in quantum est malum, sed in quantum habet quandam rationem boni; scilicet prout aestimat illud esse iustum, in quantum est vindicativum ». S. Th. 1. 2. q. 46. a. 7. « Vindicta fit per illationem poenae. Est autem de ratione poenae, quod sit contraria voluntati, quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur. Et ideo *iratus* hoc appetit, ut ille, cui nocumentum infert, percipiat et doleat, et quod cognoscat propter iniuriam illatam sibi hoc provenire. Sed *odiens* de hoc nihil curat; quia appetit malum alterius in quantum huiusmodi ». S. Th. l. c. ad 2. Sub huiusmodi actibus omnes alii actus continentur; e. gr. invidia est tristitia de bono alterius; verecundia est timor turpis, etc. S. Th. 1. 2. q. 23. a. 4., q. 24. a. 4. Sic autem praecedentes actus secundum viam generatio-

nis ordinantur. Primo occurrunt amor et odium; secundo desiderium et fuga; tertio spes et desperatio; quarto timor et audacia; quinto ira; sexto et ultimo gaudium et tristitia. S. Th. 1. 2. q. 25. a. 3.

10. Ad alteram partitionem quod attinet, « omnis voluntatis actio aut circa *finem*, aut circa *medium* versatur, quod *dupliciter* contingit fieri, aut *appetendo* aut *exsequendo;* ex quo duplex oritur ordo actuum voluntatis, et intellectus practici, qui voluntatem gubernat in moribus. *Prior* omnes illos actus continet, qui *necessarii* sunt, usque ad postremam medii electionem, qui sunt *voluntas, intentio, consilium, consensus, electio.* Duo priores circa *finem;* posteriores circa *medium*, eo quo numerati sunt ordine, versantur. Stabilita autem electione, progreditur voluntas ad liberam *exsecutionem*, et sic est *secundus ordo*, in quo duo tantum actus numerantur: *imperium* et *usus;* quibus actibus *fruitio* additur, quae non est operatio ad finem vel appetendum vel assequendum ordinata; sed, *fine* potius comparato, ipsa subsequitur ». Suarez Tr. 2. D. 6. initio. Cf. Cajetanum. in 1. 2. Introd. q. 8. — Duplex iste actuum voluntatis ordo fundatur in *duplice habitudine* voluntatis ad volitum, tam nempe ad finem, quam ad id quod est ad finem seu medium. Prima habitudo est secundum quod volitum est *in voluntate;* secunda habitudo est secundum quod voluntas ad ipsum volitum *in se realiter* tendit. Comparatione instituta inter primam et secundam habitudinem, apparet quod prima comparatur ad secundam, ut imperfectum ad perfectum; et consequenter voluntas ex prima ad alteram progreditur. Perfectio voluntatis secundum primam habitudinem est tantum secundum *velle;* perfecta nempe erit voluntas cum complete vult finem, et id quod est ad finem. Perfectio vero voluntatis secundum alteram habitudinem est secundum ipsam boni habiti possessionem, cum voluntas illud complete est assecuta; quando nempe realiter habet illud, quod est ad finem, et realiter obtinet ipsum finem. Duplicem hanc voluntatis habitudinem ita explicat S. Th. 1. 2. q. 16. a. 4.: « Dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res, quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter: sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem: et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum, et haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est *finis*, sed *id quod est ad finem* ».

11. *Voluntas*, seu *simplex volitio*, primus voluntatis actus est, sic dictus ab ipsa potentia; sicut primus actus intellectus circa *principia* dicitur etiam ab ipsa potentia *intellectus* seu *intelligentia. Voluntas*

enim, secundum quod non pro *potentia*, sed pro *actu* usurpatur, significat *simplicem* quendam *actum* voluntatis, qui est quasi prima inclinatio voluntatis in obiectum, propositum tamquam *per se amabile*, sine ullo ordine ad aliud. Ex quo patet hunc actum proprie versari circa *finem*, solus enim finis est bonum per se amabile. Etenim *simplex potentiae actus* in id est, quod est *secundum se* obiectum potentiae. Cum autem principium omnis motus voluntatis sit *finis*, hic actus est primus voluntatis motus. S. Th. 1. 2. q. 8. a. 1. 2.; Suarez Tr. 2. D. 6. S. 1.; Lessius in l. c. S. Th.; Cajetan. in c. l.

12. Id autem non ita intelligendum est, ut *voluntas*, pro *actu* sumpta, ita sit solius exclusive *finis*, ut actus qui est circa *media* nullo modo dici possit *voluntas*. Id falsum apparet ex ipsa communi loquendi ratione: dicitur enim *voluntas finis*, et dicitur etiam *voluntas mediorum*. Ita ergo quod dictum est accipi debet, ut *voluntas*, pro *actu* usurpata, sit solius *finis* et non mediorum principaliter et proprie, ut habet idem Angelicus Doctor de Verit. q. 22. a. 13. ad 9., a. 15. c. Verum quamvis voluntas *finis* et voluntas *mediorum* dicatur, et illa principaliter et proprie, haec secundario et minus proprie; discrimen tamen non est in mera locutione, sed in re ipsa. Etenim *finis* et *medium* seu bonum *honestum* et *utile* non ex aequo se habent, sed sicut quod est secundum se, seu absolutum, et sicut quod est secundum alterum, seu ad aliquid, vel relativum. Illud ad categoriam qualitatis, istud ad categoriam relationis reducitur. Quare licet eadem, re et natura, voluntas, potentia, circa utrumque *bonum* versetur; non eadem tamen, re et natura, voluntas, actus. S. Th. 1. 2. q. 8. a. 2. ad 2. Atque hic notandum est, quod *voluntas* sive sit finis, sive sit *mediorum*, prout aliquid facere constituit, *propositum* solet appellari, v. g. voluntas non peccandi de caetero, audiendi Missam, abstinendi ab operibus servilibus, etc. Sed *voluntas* tunc iam *intentioni* accedit, et vera *intentio* est.

13. *Intentio* vi nominis significat *in aliud tendere*. « In aliquid autem tendit et actio moventis et motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit ab actione moventis procedit. Unde *intentio* primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem. Unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem movere suo imperio alios ad id, ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem. Unde manifestum est, quod intentio proprie est *actus voluntatis* », S. Th. 1. 2. q. 12. a. 1., et non intellectus; et actus voluntatis est respectu *finis*. « Voluntas quidem non ordinat; sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen, *intentio*, nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis, ordinantis aliquid in finem ». S. Th. ib. ad 3., q. 12. a. 5.

14. *In fine* igitur duae rationes considerari possunt. Prima, quod

sit *bonum* quoddam *per se amabile*, sine ullo ordine ad aliud, et sic est obiectum *voluntatis*. Altera, quod huiusmodi bonum sit *per debita media obtinendum*. S. Th. 1. 2. q. 8. a. 3., q. 12. a 4. « Unde colligitur *intentionem* finis solum reperiri in absentia ipsius finis: quare Deus non intendit proprie suam felicitatem; tamen vult et amat eam, unde *voluntas* manere potest, etiam consecuto fine, quod etiam distinctionem horum actuum manifestat ». Suarez l. c. Quin imo, ut observat idem A. D. 1. 2. q. 12. a. 1. ad 4., « voluntas respicit finem *tripliciter*. Uno modo *absolute*, et sic dicitur *voluntas*, prout absolute volumus vel sanitatem, vel siquid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo *quiescitur*, et hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod *est terminus* alicuius quod in ipsum ordinatur et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire ». « Ratio autem huius est, quia ad finis rationem integrandam tria exiguntur: bonitas ipsa propter se amabilis; et negatio ulterioris ordinis; et terminatio aliorum ad ipsum. Oportet enim finem, ut sic, *propter se*, et *non propter alium finem*, et *alia propter ipsum* amari. Et finis quidem quatenus *propter se* amabilis est ad *actum volitionis* spectat, quatenus vero *non ultra ducit*, ad *fruitionem* spectat, quae quietem in termino significat; quatenus autem *ad ipsum alia ordinanda sunt*, *intentionem* terminat. Habes et hinc, quod cum *id quod est ad finem* absolute amatur, *finis rationem* induit, et similiter cum in eo sistitur, et eodem modo cum appetitur, ut per praecedentia assequendum ». Cajetan. in l. c.

15. Porro *finis*, quem *intentio* respicit, non est necessario *finis ultimus*, ut in *fruitione*, quemadmodum suo loco dicetur. « Intentio, ait S. Th. l. c. a. 2., respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius. Sicut in motu, quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus. Et utriusque potest esse *intentio*. Unde etsi semper sit *finis*, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis... *Fruitio* importat quidem *quietem*, quae est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem: sed *intentio* importat motum *in finem* non autem *in quietem* ».

16. Ex hisce, quae de *voluntate* et *intentione* dicta sunt « infertur primo *voluntatem* non esse distinctam ab *amore*: nam ratio amoris est tendere in bonum absolute, sive praesens sit sive absens... Solum videtur addendum, *amoris* nomen posse universalius usurpari et significare aliquando affectionem voluntatis sive circa medium sive circa finem... Secundo, colligunt multi actum *intentionis* non distingui ab

actu *desiderii*... desiderium enim generali significatione quamcunque appetitionem obtinendi boni, quo aliquis caret, significat: et non solum ad appetitionem efficacis voluntatis, sed etiam ad imperfectas volitiones, vel velleitates, verum etiam impossibilium sese extendit: intentio vero solum videtur significare absolutam et efficacem voluntatem obtinendi finem amatum per media consentanea. Quocirca si de *desiderio* non in illa generali significatione loquamur, sed prout est desiderium efficax finis, isto modo non videtur habere rationem formalem distinctam ab intentione, quia habet idem formale obiectum, scilicet obtinere bonum absens ». Suarez l. c. Tertio, « circa finem nondum acquisitum solum duos actus perfectos potest habere voluntas, qui ad illius consecutionem sint *necessarii*, scilicet *voluntatem* et *intentionem;* sive amorem et desiderium; imperfectos vero potest habere alios, qui tamen ad istos reducuntur... Difficultas esset de actu *spei*, qui etiam est circa finem non habitum... Sed dicendum est, *spei* actum *per se* non esse necessarium, in hac quasi linea actuum humanorum, sed *ex accidenti* circa aliquod obiectum, quod *arduum* est, et *excellens*, ut appetitus confirmetur, et communis est actibus circa finem et circa medium: et tandem, cum necessarius est, versatur circa finem, et ad *intentionem* reducitur: est enim quasi volitio quaedam obtinendi finem, quantumvis arduus et excellens videatur ». Suarez l. c. Quarto, *voluntas* solum versatur circa finem et non circa media. Ratio, quia nullum priorem actum supponit, quod repugnat volitioni mediorum ut sic. Verum actus *intentionis* vel virtute vel expresse est appetitio mediorum in communi. Ratio, quia intentio est efficax voluntas obtinendi finem. Atqui velle finem absolute ut sic consequendum est virtute velle exsequi omnia media necessaria ad finem. Insuper potest quis hunc actum explicite elicere: volo adhibere omnia media necessaria ad finem, qui actus est intentio, quia antecedit omnem *consultationem* de mediis et *electionem*, et principium est consilii et electionis. Ergo. Dicitur autem *in communi*, non *in particulari*, hac enim ratione ab *electione* distinguitur. Et sic *intentio* finis esse potest, etiam nondum determinatis his, quae sunt ad intentum finem, quorum est *electio*, ut ipsa quotidiana patet experientia. S. Th. 1. 2. q. 8. a. 1. 2. 3., q. 12. a. 4., de Verit. q. 23. a. 13. 15.; Suarez l. c. S. 2.; Lessius in q. 8. a 3. et in q. 12.

17. Ad praecedentes actus vero adhuc magis declarandos operae pretium est addere ea, quae habet Laymann l. 2. tr. 2. C. 1. n. 6., explicans quinam actus in spe ceu elementa contineantur. « Superest, ait, ut explicemus definitionem spei theologicae, iuxta strictiorem eius acceptionem, traditam a Scholasticis cum Magistro in 3. D. 26., *Expectatio certa beatitudinis ex Dei gratia et nostris meritis.* Cum dicitur *expectatio*, nota, hos voluntatis actus subordinatos esse, qui sunt amor,

desiderium, intentio, expectatio. Nam amor latius patet, quam desiderium: amamus enim cum absentia tum praesentia; desideramus tantum absentia. Desiderium latius patet intentione et expectatione; quia desiderium boni absentis aliud est simplex, qua desideramus etiam ea, quae valde difficilia, aut impossibilia acquisitu iudicamus, ideoque desperamus nec consequi intendimus: quo modo reus supplicio afficiendus vitam longiorem desiderat, quam tamen desperat, et interdum obtinere non intendit. Aliud vero est desiderium efficax boni absentis, seu nondum possessi, quod quatenus per media acquisitu possibile iudicatur dicitur intentio; quatenus vero arduum, tamen reipsa acquirendum iudicatur propter mediorum efficacitatem, seu propter facultatem propriam, aut alterius adiutoris, dicitur expectatio. Ex quo apparet, quod actus expectationis seu spei modum quendam firmitatis superaddat actui intentionis propter perspectam obtinendi facultatem ». Cf. S. Th. 3. D. 22. q. 1. a. 1. ad 3., a. 3. ad 1. ad 2.

18. Atque ex his, quae praecedunt, n. 16., patet quod motus voluntatis *in finem*, et *in id quod est ad finem*, potest considerari dupliciter. Primo modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur *absolute* et *secundum se*. Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. *Primus motus,* quo fertur in finem *absolute*, et quandoque praecedit tempore, *voluntas* est. Sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et *postea,* deliberans quo modo possit sanari, *vult* conducere medicum ut sanetur. Altero modo potest voluntatis motus considerari, secundum quod voluntas fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea, quae sunt ad finem, et, in ipsa, quae sunt ad finem, et unus idemque motus voluntatis est, et *intentio* est. Et viceversa secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem, unus item idemque motus voluntatis est tendens ad finem et in id quod est ad finem. Cum enim dico, *volo medicinam propter sanitatem*, non designo nisi unum motum voluntatis. Cuius ratio est, quia finis ratio est volendi ea, quae sunt ad finem. Idem autem actus cadit super obiectum et super rationem obiecti. S. Th. 1. 2. q. 8. a. 3., q. 12. a 4., de Verit. q. 22. a. 14. Apposite Caietanus in q. 8. a. 3: « Finis et id quod est ad finem, ut volita, dupliciter se habent. Primo formaliter et seorsim secundum se; et sic diversis volitionibus amantur; et una est causa alterius. Secundo ut unum virtualiter clauditur in alio; et sic unica volitione, subiecto, amantur... Est enim *hoc* volitum propter *illud*, virtualiter participatum in *hoc*... Sic enim ad minus occurrunt..., ut (finis sit) ratio amandi, quod est ad finem. Dico autem *ad minus*, quia nihil prohibet etiam actualiter, unico actu, tendere in eleemosynam propter Deum, in illam *ut materiam*, in hoc *ut formam:* sicut unica visio corporalis tendit in colorem et lumen. Ea namque quae sunt ad finem comparantur ad finem, ut materia ad

formam, ut patet ex supradictis in q 5. Et scito, quod in huiusmodi, quae unico actu ad utrumque terminantur, ly *propter* non dicit causam volitionis, sed voliti: dicit enim causam, quare illud materiale terminat actum volendi, et non dicit aliam volitionem causantem istam, nisi virtualiter ».

19. An possit quis plura simul *intendere;* et, si plura incompossibilia intendantur, quaenam intentio praevaleat? — R. Ad 1.um affirmative. Etenim vel illa sunt ordinata ad invicem vel non. « Si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est, quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, sed etiam finis medii: simul autem intendit aliquis et finem proximum et ultimum, sicut confectionem medicinae et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere, quod patet ex hoc, quod homo unum alteri praeeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet. Unde potest aliquid praeeligi alteri ex hoc quod ad plura valet, et sic manifeste homo simul plura intendit ». S. Th. 1. 2. q. 12. a. 3. — R. Ad 2.um 1.º Si voluntates istae incompossibiles sint simul, praevalet praedominans, nempe quae eligeretur cognita impossibilitate. 2.º Si inter voluntates contrarias una alteri succedat, posterior praevalet priori; nam est praedominans ordine temporis. Excipe: nisi prior revocaverit saltem virtualiter, omnem voluntatem subsequentem: tunc enim prior voluntas, modo expresse non revocetur, est certe praedominans. Cf. Lugo de Sacr. D. 8. n. 121. 123.; S. Alph. l. 6. n. 24.

20. Quare si alter a te hodiernam Missam petiit pro gratiarum actione, alter pro graviter aegroto, et utriusque elicueris intentionem, tenendum est pro hoc fuisse applicatam, sive iste prior sive posterior illam petierit. Si tecum statueris: quodcumque posthac votum emisero sine licentia confessarii, illud valere nolo; et postea voveris aliquid, confessario inconsulto, non valet, modo ea voluntas non retractetur expresse vel virtualiter, scilicet si memor primi voti secundum emitteres. Si quis matrimonium contraheret, *intendens* illud esse solubile, tali animo, quod si sciret esse indissolubile non contraheret, matrimonium nullum est; nam indissolubilitas essentialis proprietas est matrimonii christiani. Valide vero contraheret, si mere per errorem tantum putaret matrimonium esse dissolubile; quia voluntas tunc certe praedominans est ipsius matrimonii contrahendi, et consequenter ille error non aufert intentionem contrahendi modo quo debet. Cf. S. Alph. l. 3. n. 210. 700., l. 6. n. 24.; Elbel n. 130.

21. *Fruitio* a fructu dicta est. « Fructus autem sensibilis est id, quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem,

quam aliquis habet de ultimo expectato quod est finis ». S. Th. 1. 2. q. 11. a. 1. Quare *fruitio* est actus voluntatis tria includens, *amorem, possessionem, gaudium.* Includit *amorem,* sed non est amor, quia amor per se abstrahit a consecutione obiecti. Quod etiam patet ex vi ipsius nominis: nam *frui* est capere fructum ex re, amor autem solum dicit pondus in rem amatam. « Amare, ait Suaresius Tr. 2. D. 7. S. 3., est vitali quodam pondere ferri in bonum cognitum, illique uniri ex quo sequitur appetitus obtinendi bonum illud (desiderium), et posita praesentia sequitur gaudium, quod non unit amantem cum amato, sed potius est quaedam suavitas, quae ex illa unione et boni possessione oritur ». Hinc fruitio includit etiam *possessionem.* Unde Augustinus l. 1. de Doctr. Christ. cap. 4. ait: « Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam ». Sed *possessio* non est, nisi forte quasi a gaudio et delectatione informata. Huiusmodi *gaudium* et *delectatio* voluntatis illud est, quod proprie nomine *fruitionis* venit.

22. Obiectum ergo *fruitionis* est bonum sub ratione *boni;* sed istud bonum debet esse *delectabile:* nam causa est delectationis. Delectatio autem est complacentia eius quod est conveniens, S. Th. 1. 2. q. 11. a. 1. ad 3., est quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato et consequens aliquam operationem, S. Th. ib. q. 34. a. 1. Tum autem finis tum medium potest aliquo modo esse obiectum gaudii, quamvis ratio gaudendi, seu formale obiectum, semper sit *finis.* Ratio 1.ª est, quia gaudium oritur ex consecutione boni delectabilis. Atqui ipsum medium esse potest bonum delectabile. Et sic experimur nos delectari quando media convenientia obtinemus. Ergo. Ratio 2.ª est, quia omne bonum amatum vel est finis, vel ratione finis. Ergo omne bonum, quod delectat est finis, vel ratione finis. Cf. Suarez Tr. 2. D. 7.; Cajetan. in q. 11. a. 1.

23. Quare *fruitio* proprie talis non mediorum, sed *finis* est; imo *ultimi finis proprie* est *fruitio.* Etenim *fruitio,* ut iam notatum est, a fructu dicta est; et duo ad rationem fructus pertinent, scilicet quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. « Ultimum autem est *simpliciter* et *secundum quid. Simpliciter* quidem, quod ad aliud non refertur. Sed *secundum quid,* quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est *simpliciter ultimum,* in quo aliquis delectatur, sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur *fructus,* et *eo proprie* dicitur aliquis *frui.* Quod autem *in seipso non est delectabile,* sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, *nullo modo fructus* dici potest. Quod autem *in se habet quandam delectationem,* ad quam quaedam praecedentia referuntur, potest quidem *aliquo modo* dici *fructus,* sed *non proprie, et secundum completam rationem fructus* eo dicimur *frui.* Unde Aug. dicit...... *quod fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit.* Non autem quiescit simpliciter, nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid expectatur,

motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit ». S. Th. 1. 2. q. 11. a. 3.

24. *Fruitio* dari quidem potest, pertinens ad amorem amicitiae. Certum est enim posse nos gaudere de bonis amici, quia illius, propter bonum eius. « Verum tamen est, nomen *fruitionis* magis proprie attribui gaudio, quod ad amorem concupiscentiae pertinet: quoniam *frui* est fructum capere; unde videtur importare respectum ad commodum ipsius fruentis ». Suarez Tr. 2. D. 7. S. 2.

25. Duplex autem distinguitur gaudium seu fruitio, *perfecta* et *imperfecta*. « Nam cum sit de fine consecuto, si finis perfecte assecutus sit, fruitio est *perfecta*, si sit assecutus in spe quadam, potest hinc oriri aliqua fruitio, sed *imperfecta*, quia illa iam est aliqualis consecutio; et haec videtur illa fruitio, de qua Paulus, *spe gaudentes* ». Suarez l. c. Ex spe boni adipiscendi delectatio etiam exoritur: fit enim quodammodo praesens menti. Hinc memoria quoque boni, quo quis iam gavisus est delicias praebet cogitanti. Sed res praesens longe maiori mentem perfundit gaudio. Ad rem A. D. 1. 2. q. 11. a. 4. « Frui importat comparationem quandam ad ultimum, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem ultimus finis dupliciter. Uno modo *perfecte*, et alio modo *imperfecte*. *Perfecte* quidem quando habetur non solum *in intentione*, sed etiam *in se*. *Imperfecte* autem quando habetur in intentione tantum. Est ergo *perfecta fruitio* iam habiti finis *realiter;* sed *imperfecta* est etiam finis non habiti realiter, sed *in intentione tantum* ». Quare idem A. D. 1. 2. q. 12. a. 5. ad 2. ait: « Fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid, sicut intentio, sed *absolutam* quietem in fine ».

26. Fruitio haec *perfecta* et *imperfecta* idem non est ac fruitio *propria* et *impropria*, de qua n. 22.-23., dictum est. « Dicendum, ait S. Th. 1. 2. q. 11. a. 4. ad 2., quod quies voluntatis dupliciter impeditur. Uno modo ex parte *obiecti*, quia scilicet non est *ultimus finis*, sed ad aliud ordinatur. Alio modo ex parte *appetentis finem*, qui *nondum adipiscitur finem*. Obiectum autem est, quod dat *speciem* actui: sed ab agente dependet *modus* agendi, ut sit perfectus vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo eius quod non est ultimus finis, fruitio est *impropria*, quasi deficiens a *specie* fruitionis. Finis autem ultimi *non habiti* est fruitio *propria* quidem, sed *imperfecta*, propter imperfectum modum habendi ultimum finem ». Est igitur delectatio per se innoxia, imo bona, quae rationi conveniat, et homini ad virtutum exercitium animum adiiciat: sed pessima est eorum, « qui laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis ». Prov. 2., 14.; S. Th. 1. 2. q. 34.

27. Vehementior quidem delectatio quandoque ex sensibus hauritur; sed perfectior et maior per se intellectu. « Multo enim magis

delectatur homo de hoc, quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo: quia intellectualis cognitio et perfectior est, et etiam magis cognoscitur; quia intellectus magis reflectitur supra actum suum, quam sensus; et est etiam cognitio intellectiva magis dilecta. Nullus enim est qui non vellet magis carere visu corporali, quam visu intellectuali, eo modo quo bestiae vel stulti carent, sicut Augustinus dicit in libro XIV. de Civitate Dei. Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se et simpliciter loquendo delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria, quae requiruntur ad delectationem, scilicet bonum coniunctum, et id quod coniungitur, et ipsa coniunctio. Nam ipsum bonum spirituale est maius quam corporale bonum, et est magis dilectum. Cuius signum est quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior et magis cognoscitiva quam pars sensitiva. Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta et magis firma ». S. Th. 1. 2. q. 31. a. 5. 6.

28. *Electio* est praeacceptio unius respectu alterius; quare importat collationem quandam praecedentem, et discretionem ab altero. Electio ergo consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet, ut *conclusio* in syllogismo operabilium. *Finis autem* in operabilibus se habet *ut principium*, et non ut *conclusio*. Quare finis, *in quantum est huiusmodi*, non cadit sub electione. Dicitur, *in quantum est huiusmodi:* nam id, quod est in una operatione *ut finis*, potest ad aliquid aliud, *ut ad finem*, ordinari: et hoc modo sub electione cadit. Et sic ultimus finis nullo modo sub electione cadit; alii vero fines sub electione cadere possunt: sicut, in operatione medici, *sanitas* se habet *ut finis*, unde haec non cadit *sub electione* medici, sed eam supponit tanquam *principium*. Sed sanitas corporalis *ordinatur ad bonum animae:* unde apud eum, qui habet curam de animae salute potest *sub electione* cadere esse sanum, vel esse infirmum. *Electio* ergo est actus voluntatis, quo voluntas fertur in medium particulare, *ut medium*, seu *ut bonum utile*. Quamquam electio circa medium *formaliter* versetur, ea tamen *virtualiter* finis volitionem includit. Impossibile enim est unum propter aliud amare, quin hoc implicite saltem ametur; cum ipsum sit quod moveat ad amorem illius. Quin imo bene fieri potest, ut explicite voluntas uno eodemque actu possit velle *finem* et *medium* per modum unius obiecti. Quapropter *intentio* et *electio* possunt realiter et physice distingui, et possunt etiam realiter et physice non distingui. S. Th. 1. 2. q. 12. a. 4.

29. Licet ergo in nomine electionis importatur aliquid, pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, electio tamen substantialiter seu essentialiter non est actus rationis sed voluntatis; perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. « Quod enim sit directe actus voluntatis patet ex duobus. Primo ex ratione *obiecti:* quia proprium obiectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem *boni*, quod est obiectum voluntatis: nam bonum dicitur et finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipsius *actus*. Electio enim est ultima acceptio, qua aliquid accipitur ad prosequendum, quod quidem non est rationis, sed voluntatis. Nam quamtumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud, non enim voluntas de necessitate sequitur rationem. » S. Th. de Verit. q. 22. a. 15.

30. Electio consequenter procedit ex intentione efficaci finis, eiusque obiectum est *bonum utile* ut sic, et nobis *possibile*. Etenim ratio eligendi aliquid est, ut per illud finem consequi possimus. Per id autem, quod est impossibile, non potest quis finem consequi. Neque vero esse potest, quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile. Ad id autem, quod est impossibile nullus movetur. Quare nullus in finem tendere potest nisi per hoc quod appareat, id quod est ad finem esse possibile; adeoque nonnisi *eius quod est possibile electio* haberi potest. Electio autem intrinsecam suam naturam retinet, quamvis non contingat fieri inter plura, cum illud medium sit unum tantum. Nam actus specificatur a proprio obiecto, et idem obiectum manet electionis, nempe *medium ad finem*, sive sit unicum medium, sive conferatur cum aliis. Electio est ad modum *desiderii*, quia est de medio, ut exequendo, et executionem praecedit; et ideo de re absente est. Electio praeterea voluntatis *propositum* est; cum propositum sit voluntatis actus, quo quis aliquid se facturum constituit.

31. Electio tandem semper *humanorum actuum* est. Etenim sicut intentio est *finis*, ita electio est *eorum*, *quae sunt ad finem. Finis autem* vel est *actio*, nempe *humana actio*, vel *res aliqua.* Cum autem *res aliqua* fuerit *finis*, necesse est, quod aliqua *humana actio* interveniat: vel in quantum homo *facit* illam *rem,* quae est finis, sicut medicus facit sanitatem, quae est finis eius, unde et sanare seu facere sanitatem est finis medici; vel in quantum homo utitur vel fruitur illa *re*, quae est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniae. Idem dicendum est *de eo quod est ad finem:* vel enim est actio, nempe *humana actio*, vel *res aliqua*, interveniente aliqua humana actione, per quam facit id quod est ad finem, vel eo utitur. Et sic electio semper est *humanorum actuum.*

32. Si comparatio instituatur inter simplicem voluntatis actum, seu volitionem vel *voluntatem*, et *electionem*, differentia inter utrumque praeterea est; nam simplex voluntatis actus, scilicet volitio seu *voluntas*, non est universaliter liber quoad specificationem actus, quoniam ad aliquod obiectum necessario terminatur, ita quod non potest ad oppositum terminari. Electio autem et quoad exercitium actus et quoad specificationem semper est libera. *Voluntas* enim est de *fine*, adeoque circa perfectum bonum, quod est beatitudo, libera non est. *Electio* autem cum non sit *de fine*, sed de *his quae sunt ad finem*, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum, et ideo libera est.

33. *De electione* diximus prius quam *de consilio* ageretur, secundum ordinem ipsius A.[ci] D.[ris] Licet enim consilium sit prius electione, tanquam huius causa, adeoque de consilio prius dicendum videretur; ordo tamen doctrinae exigit, ut prius de electione secundum se et intrinsecam eius naturam, deinde vere de extrinseca eius causa dicatur. S. Th. 1. 2. q. 13.; Suarez Tr. 2. D. 8. S. 1. 2; Caietan. l. c.; Lessius in h. l. — Iam vero *consilium* proprie est actus intellectus duo includens, *inquisitionem*, et inventionem mediorum, ac *iudicium* circa ea quae a nobis aguntur, et quae in dubium veniunt. *Actus intellectus* est; nam consilii est media ad finem inquirere et invenire, quod rationis et intellectus est.

34. *Inquisitionem* includit. Etenim electio consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contigentia, quae propter suam variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. *Et haec inquisitio consilium* vocatur, quia nempe ab ea consilium exorditur. In hac inquisitione principium est *finis*. Consilium enim est de operationibus: ratio autem agendorum *ex fine* accipitur. Unde illud quod primum in hac inquisitione quaerimus scire est, de eo quod est agendum propter finem, an conveniat ad ducendum in finem. Et sic ista inquisitio consilii est resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est. Additur praeterea *inventio:* inquisitio enim ad inventionem ordinatur.

35. Inquisitio et inventio haec, est *mediorum*. Nam *finis* in operabilibus habet rationem *principii*, eo quod rationes eorum, quae sunt ad finem, ex fine sumuntur. *Principium* autem non cadit sub *quaestione:* sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit *quaestio*, *de fine* non est consilium, sed solum *de his quae sunt ad finem*, seu *de mediis eligendis*.

36. Praeter praedictam mediorum inquisitionem et inventionem mediorum, consilium includit *iudicium* discretivum de mediis aptioribus ad finem consequendum; *hoc est faciendum:* nam illa inquisitio et inventio ad iudicium de agendis ad finem terminatur. Terminus enim inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra, ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii: ita id quod agitur propter finem habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. « Consilium, ait Caietanus in q. 14. a. 1., significat inquisitionem completam, i. e. usque ad iudicium inclusive. Non enim ipsa inquisitio, absque iudicio, consilium est, nisi inchoative ».

37. Insuper *consilium* est *circa ea quae a nobis aguntur.* Consilium proprie importat collationem inter plures habitam. Dicitur enim *consilium* quasi *consilium* eo quod multi consident ad simul conferendum. Est enim considerandum, quod *in particularibus contingentibus*, ad hoc quod aliquid *certum* cognoscatur, plures conditiones, seu circumstantias considerare oportet, quas *ab uno* non facile est considerari, sed *a pluribus* certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. *In necessariis* autem et *universalibus* est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem *unus per se* sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii non pertinet *ad universalia* et *necessaria*, sed proprie pertinet *ad contingentia singularia.* Cognitio autem veritatis in talibus singularibus contingentibus, non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum: sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contigentia singularia. Et ideo dicendum est, quod proprie consilium est circa ea quae aguntur a nobis, seu a nobis agenda sunt, facienda nempe vel vitanda.

38. Non est autem consilium circa omnia, quae a nobis aguntur, sed circa illa tantum a nobis agenda, *quae in dubium veniunt.* Illa enim, quae sunt iam determinata, qualiter fieri debeant, consilio non indigent, sicut contingit in artibus, quae habent certas vias operandi, et per determinatas vias ad determinatos fines procedunt. Et sic scriptor non consiliatur, quomodo debeat trahere litteras: hoc enim determinatum est per artem. Neque item consilio indigent ea, quae sunt per se nota, vel minima sunt, de quibus non multum refert, utrum sic vel aliter fiant, quia parum adiuvant, parum impediunt respectu finis consequendi. Quod autem *parum* est, quasi *nihil* accipit ratio.

39. Consilium ergo non unum, sed plures actus intellectus involvit. Illa enim inquisitio non fit sine discursu et consideratione plurium rerum. Verum consilium aliquando significat solam *inquisitionem*, aliquando solum *iudicium*, quamvis ex discursu non procedat, sed pro-

prie *utrumque* complectitur. Consilium hoc ultimo sensu frequenter quidem electionem praecedit; non tamen semper. Nam quando electio fit inter multa, quod saepius accidit, oportet omnia illa esse inventa, proposita, discussa, et iudicata per intellectum. Verum ubi agatur de rebus per se notis, vel arte determinatis, vel minimis, ut iam dictum est, non est tunc formale consilium.

40. In pueris non adhuc perfecto rationis usu utentibus, et in amentibus, aliquis est modus electionis, quia possunt media cum fine et inter se conferre. Unde interrogati rationem reddunt, propter quam hoc potius quam illud eligant. Verum ista electio non est proprie humana seu moralis, quia non fit ex perfecto consilio et potestate operantis: ratio tunc per se non iudicat, sed sequitur apprehensionem sensus, et voluntas intellectum comitatur. S. Th. 1. 2. q. 14; Caietan. in h. l.; Less. in e. l.; Suarez Tr. 2. D. 8. S. 5.

41. *Consensus.* Consentire est *simul sentire*, et sic importat quandam *coniunctionem* ad id, cui assentitur. *Consentire*, secundum vim vocis proprie importat *applicationem sensus* ad aliquid. Est autem proprium sensus, quod cognoscitivus est rerum praesentium. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, *secundum quandam similitudinem*, ipsa *applicatio* appetitivae virtutis ad rem, *secundum quod ei inhaeret*, accipit nomen *sensus*, quasi experientiam quandam sumens de re, cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea. Eius autem est *applicare* appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus, sicut tangere lapidem convenit quidem baculo: sed applicare baculum ad tactum lapidis est eius, qui habet in potestate movere baculum. Propter hoc *proprie*, quoad rem ipsam, *consentire* dicitur solum rationalis voluntas, quae habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

42. *Consensus* tribui potest cuicunque actui libero voluntatis conformantis se seu consentientis intellectus iudicio, h. e., acceptantis bonum intellectui propositum, quo modo peccatum dicitur perfici *consensu;* et sic non est *specialis actus*, et non solum circa media verum etiam circa finem versatur. Verum prout specialis actus est, circa *medium* versatur, et actus specie distinctus non est ab electione, sed tantum ratione ex diversis respectibus. Nam quatenus voluntas vult et acceptat quod intellectus iudicat esse utile, et ita illi se *conformat*, dicitur *consensus;* quatenus vero illud praefert vel aliis mediis utilibus, vel certe aliis rebus inutilibus non conducentibus ad finem dicitur *electio.* Sed et re *consensus* ab *electione* distingui potest, quando nempe consensus sit inefficax.

43. Enimvero, ut iam dictum est., « consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate appli-

cantis. In ordine autem agibilium primo quidem oportet sumere *apprehensionem finis*, deinde *appetitum finis*, deinde *consilium de his quae sunt ad finem*, deinde *appetitum eorum quae sunt ad finem*. Appetitus autem in *ultimum finem* tendit *naturaliter*. Unde et applicatio motus appetitivi *in finem* apprehensum non habet rationem *consensus*, sed *simplicis voluntatis*. Quae autem sunt post ultimum finem, *in quantum* sunt ad finem *sub consilio* cadunt. Et sic potest esse de eis *consensus*, in quantum motus appetitivus *applicatur ad id, quod ex consilio iudicatum est.* Motus vero appetitivus in finem non applicatur *consilio* sed magis consilium ipsi; quia consilium praesupponit appetitum finis: sed appetitus eorum, quae sunt ad finem praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est *consensus*. Unde, cum *consilium* non sit nisi de his quae sunt ad finem, *consensus proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem... Electio* addit supra *consensum* quandam relationem respectu eius, cui aliquid praeeligitur. Et ideo post *consensum* adhuc remanet *electio*. Potest enim contigere, quod per *consilium* inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum *quodlibet placet* in quodlibet eorum *consentitur; sed ex multis, quae placent praeaccipimus unum eligendo.* Sed si invenitur unum solum, quod placeat, non differunt re *consensus* et *electio*, sed *ratione* tantum; ut *consensus* dicatur *secundum quod placet ad agendum; electio* autem, *secundum quod praefertur his quae non* placent. » S. Th. 1. 2. q. 15. a. 3. Quoad multa illa relicta, *consensus* habetur, sed inefficax, consensus enim est voluntatis adhaesio iis, quae ab intellectu censentur utilia ad finem consequendum. Quoad unum reapse praeacceptatum *electio* habetur, quae est praeacceptio unius respectu alterius, seu efficax volitio alicuius rei particularis ad finem consequendum. — Suarez Tr. 2. D. 8. S. 2.; Lessius in l. c. S. Th.

44. Quaestionem a. 4. movet S. D. « Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem? » et respondet: « Dicendum quod finalis sententia semper pertinet ad eum, qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare. Quamdiu enim iudicandum restat, quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem, quod superior ratio est, quae habet de omnibus iudicare, quia de sensibilibus per rationes humanas iudicamus: de his vero, quae ad rationes humanas pertinent iudicamus secundum rationes divinas, quae pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu incertum est, an secundum rationes divinas resistatur vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiae. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum: et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum quod in ratione voluntas includitur. » Distinguit S. D. rationem *superiorem* et *inferiorem:* secundum

varias rerum rationes ordinis superioris et inferioris respectu naturae animae rationalis; et sic ratio superior iudicat secundum rationes divinas, e. g. quod iuramentum, matrimonium, etc. licitum et honestum sit secundum divinam legem, quod haeretici negant; ratio inferior iudicat secundum rationes humanas, e. g. quod iuramentum, matrimonium, etc. licitum et honestum sit secundum humanas leges. Non est igitur alia et alia *ratio*, sed est eadem *ratio* diiudicans secundum superiores et altiores rationes, vel secundum inferioris ordinis rationes. Porro difficultas inde exoritur, quia si superior ratio intendit aeternis inspiciendis et consulendis, non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem: nam multoties homo consentit in actum e. g. peccati haud certe propter rationes aeternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animae passiones. Ad hoc dicendum quod, si ratio inferior *secundum se* spectetur, non habet consentire in actum; quia consensus in actum est finalis sententia de agendis. Et finalis sententia semper pertinet ad eum, qui superior est, tanquam ad eum, cuius est de aliis iudicare, cuiusmodi est in proposito ratio superior. Verum si ratio inferior spectatur *secundum quod participat rationem superiorem*, cui et suppositaliter et identice coniuncta est; tunc ratio superior est quae semper habet finalem sententiam et consentire, siquidem licet in proposito peccati casu non moveat ad agendum secundum rationes aeternas, ab agendo tamen non retrahit secundum easdem rationes, quantumvis videat secundum eas rationes esse a sic agendo abstinendum. « Dicendum, ait S. Th. l. c. ad 3., quod ratio superior dicitur consentire, non solum, quia secundum rationes aeternas saepe moveat ad agendum; sed etiam, quia secundum rationes aeternas non dissentit ». Cf. de Verit. q. 15.

45. *Usus* alius est activus, alius passivus. Primus est actus elicitus a voluntate, quo voluntas movet ceteras potentias ad operandum. Quia uti re aliqua est eam applicare ad suam functionem; sicut equitare est usus equi, et percutere usus baculi. Atqui voluntatis est applicare vires animae, corporis membra, et res exteriores, quae sunt in nostra potestate, ad suas functiones, vel quasi functiones. Alter est actus potentiae exequentis, procedens ab usu activo, quae potentia comparatur ad voluntatem, a qua applicatur ad agendum, sicut instrumentum ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, ut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis. Unde sequitur quod *uti proprie* est *actus voluntatis*

46. « Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum et oculum ad videndum; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est, quod res exteriores non

applicamus ad aliquam operationem, nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae, ut habitus potentiarum, aut organa quae sunt corporis membra... Unde manifestum est, quod *uti* primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exsequentium ». S. Th. 1. 2. q. 16. a. 1. Iamvero ut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ita *uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet super illud dominium et arbitrium, quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo *consentire* et *uti* solum pertinet ad rationem et non ad sensum. S. Th. l. c. a. 2.

47. Usus proprie est de *mediis*, nam usus significat quemdam motum voluntatis ad aliquid in ordine ad alterum, i. e., ad realiter consequendam rem volitam, seu *finem*. « *Uti*, ait S. Th. q. 10. a. 3., importat applicationem alicuius ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem. Propter quod, et ea quae sunt ad finem accommodata, *utilia* dicuntur, et ipsa *utilitas* interdum *usus* nominatur. Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter. Uno modo *simpliciter:* et alio modo *quoad aliquem*. Cum enim finis dicatur quandoque quidem *res*, quandoque autem *adeptio rei*, vel possessio eius; sicut avaro finis est vel pecunia vel possessio pecuniae; manifestum est quod, *simpliciter loquendo* ultimus finis est ipsa res: non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae; sed *quoad hunc* adeptio pecuniae est finis ultimus: non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo *simpliciter loquendo et proprie*, pecunia homo aliquis *fruitur*, quia in ea ultimum finem constituit: sed in quantum refert eam ad possessionem dicitur *uti* ea ».

48. *Usus* sequitur *electionem:* si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur *executiva potentia* movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo *usus* praecedit *electionem*. Cum autem ipsam executionem operis *praecedat* motio, qua voluntas movet ad exequendum, et haec motio electionem *sequatur; usus*, qui ad praedictam pertinet motionem medius est inter *electionem* et *executionem*. S. Th. 1. 2. q. 16. a. 4.

49. Usus distinguitur *re* ab electione, cum prius fiat consilium, et electio de medio secundum se, quam tractetur de executione; minime vero ab electione *re* distinguitur, cum intellectus subito determinet medium et circumstantias omnes, et voluntas, in eodem instanti, in quo eligit medium, eligit etiam circumstantiam actualis exe-

cutionis, ex vi enim talis electionis sequitur actio potentiae exequentis. Quare usus voluntas est medium exequens electum ad finem assequendum. *Usus* et *electio* actus inter se specifice distincti non sunt, quia tendunt in obiectum sub eadem ratione boni, nempe ut est *utile* ad consequendum finem. Verum *electio* versatur circa medium in ordine intentionis, ut est futurum et effectus finis. *Usus* activus versatur circa idem medium in ordine exsecutionis, ut est praesens et causa efficiens finis habiti in re. Et sic isti duo actus versantur circa obiecta materialiter distincta. Quia tandem actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus* et *electio* et *usus:* ut si dicatur, quod voluntas *consentit* se eligere, et *consentit* se consentire, et *utitur* se ad eligendum, et ad consentiendum S. Th. 1. 2. q. 16.; Suarez Tr. 2. D. 9. S. 1. 2.; Lessius in l. c. S. Th.

50. *Imperium* de quo hic agitur, imperium est, quo quis sibi imperat, non quo imperat aliis. Dupliciter homo potest, sibi imperare 1.° quasi in actu exercito, dum se movet ad aliquid agendum. 2.° in actu signato expresse actum imperii eliciendo: fac hoc. Huiusmodi imperium est partim actus voluntatis partim est actus intellectus, quia imperare est *movere* ad agendum: « primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas ». S. Th. 1. 2. q. 17. a. 1. Verum imperare non est movere quomodocumque, sed movere quasi *imponendo legem:* intellectus autem est qui imponit legem voluntati, quoniam iudicat de agendis. Quare imperium est motio voluntatis, rationis ordinatione et intimatione, ad aliquid faciendum. Hinc si imperium ad alium dirigitur, externa indiget manifestatione.

51. Im age quaeritur hic, quinam sit hic actus intellectus et voluntatis, qui imperium adaequate constituit. Ad actum intellectus quod spectat nota: 1.° Ante voluntatem et intentionem praecedit iudicium practicum intellectus, quo quis iudicet non solum rem esse in se bonam, sed etiam sibi convenientem et expedire illam amare. Iudicium hoc aliqualem continent rationem imperii. « Imperans enim *ordinat* eum, cui imperat ad aliquid agendum, *intimando* vel *denuntiando* ». S. Th. 1. 2. q. 17. a. 1. 2.° ante electionem et consensum iudicium item practicum antecedit, sive sit per modum formalis consilii, sive non, medium aptum ad finem uti eligibile proponens, et huiusmodi iudicium rationem imperii magis continet, cum magis *moveat denuntiando et intimando.* 3.° Post electionem illam, quae tempore praecedit usum activum, iudicium aliud praecedit magis practicum, in hoc distinctum a iudicio quod praecedit electionem, quod magis immediate attingat opus et omnes determinatas circumstantias necessarias ad operis executionem Ratio est, quia ante omnem actum voluntatis debet antecedere iudicium intellectus illi consentaneum, a quo dirigatur et illumi-

netur; et usus activus est actus voluntatis, qui aliquid addit electioni iam factae. Iudicium hoc magis adhuc rationem imperii participat, vehementius enim *movet* voluntatem, *denuntiando* et *intimando*, non tam virtute sua, quam virtute electionis iam factae. Ordinatur enim prorsus ad executionem operis, et magis inclinat ad vincendam difficultatem operis, quae tempore executionis maior semper apparet, quam in consultatione et electione abstracta. 4° Praeter haec iudicia practica reperitur in nobis aliud iudicium, quod experimur cum nobiscum interne ita loquimur: *fac hoc;* et explicite exprimit voluntatis actum, efficacem, eliciendum operis exequendi. Hoc iudicium, proprie imperium constituit. « Imperare est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter: uno modo absolute; quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis dicat: *hoc est tibi faciendum*. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi: *fac hoc* ». S. Th. 1. 2. q. 17. a. 1. Iudicium hoc non est *per se* necessarium ad opus; est tamen utilis actus, ut voluntas ipsa, et totus homo magis moveatur, vel ut citius aggrediatur executionem, vel ut constantius in ea perseveret, quia dum homo sibi ita imperat, quasi supra seipsum reflectitur, et fit sibi superior, et quia uti locutio externa quoad alios, ita locutio interna quoad seipsum vim habet movendi et incitandi animum.

52. Ad actum voluntatis quod attinet notandum est, quod hoc imperium, si efficax est et verum, absolutam voluntatem supponit; nam si fiat sine ulla voluntate est fictum et tantum verba; si vero voluntas quae antecedit, sit inefficax, ipsum etiam inefficax erit. Et ratio est, quia tota efficacia movendi est a voluntate. Huiusmodi ergo *voluntas* rationem illius imperii complet. « Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis, *in cuius virtute* ratio movet per imperium ad exercitium actus ». S. Th. 1. 2. q. 17. a. 1. Actus voluntatis, praecedens actum rationis, qui est *imperium*, est *electio, virtute cuius* ratio movet. Quare imperium est ipsum iudicium practicum, sive directum sive reflexum, quod *ex electione* iam facta, denuntiando et intimando, quod est faciendum, movet ad executionem. « Dicendum quod non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis, qui est *imperium;* sed aliquis praecedit, scilicet *electio;* et aliquis sequitur, scilicet *usus:* quia post determinationem *consilii*, quae est iudicium rationis, *voluntas eligit;* et *post electionem ratio imperat* ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum *voluntas alicuius incipit uti exsequendo imperium rationis;* quandoque quidem voluntas alterius,

cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi ». S. Th. 1. 2. q. 17. a. 3. ad 1.

53. Deducitur ex his quod *imperium* proprie in *usu* non est. Prius est enim naturaliter *imperium* quam *usus imperii.* « Dicendum, ait S. Th. 1. 2. q. 17. a. 3., quod *usus* eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ad finem (id est quatenus *usus* sumitur pro actu voluntatis moventis rationem ad consultandum et deliberandum de mediis, sic *usus* evidenter) praecedit *imperium* Sed *usus* eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur *imperium;* eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur. *Imperium* autem non est simul cum actu eius cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod *imperium* est prius quam *usus* ». Attamen ipse etiam usus activus voluntatis rationem aliquam imperii habet, et saepe imperium dicitur. Voluntas enim imperat caeteris potentiis etiam intellectui. S. Th. 2. 2. q. 4. a. 2. ad 2. Quin imo imperat voluntas etiam sibimetipsi. Voluntas enim imperat omnes actus voluntarios, S. Th. 1. 2. q. 71. a. 6. ad 2., et unus actus voluntatis imperatur ab alio actu eiusdem voluntatis. Imperare enim est habentis dominium, et voluntas dominium habet omnium actionum humanarum.

54. Tria ergo sunt elementa, quae imperium constituunt. Primum est *ordinatio* alicuius ad aliquid. Cum enim praecipitur: *Dilige Deum,* ordinatur aliquis ad amandum Deum. Alterum elementum est *intimatio* seu denuntiatio, nisi enim praeceptum intimetur, seu denuntietur et manifestetur, a praecepto quis moveri non potest, et consequenter neque ad aliquid ordinari. Tertium elementum est *motio:* praecepto enim movetur quis ab imperante ad illud ad quod per idem praeceptum ordinatur, quod ideo ipsi intimatur et denuntiatur, ut illud nempe exequatur et opere compleat. Ordinatio et intimatio ad rationem spectat; motio autem ad voluntatem. Etenim ordinare includit conferre seu comparare unum cum alio; quod rationis est. Intimare seu denuntiare est manifestare et loqui, quod etiam pertinet ad intellectum. Quamvis autem movere per se primo conveniat voluntati, quia est primum movens in viribus animae ad exercitium, convenit tamen secundario et participative intellectui ex actu praecedente voluntatis, quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti. Unde, sicut in electione remanet aliquid de virtute actus consilii praecedentis, scilicet ordo mediorum, ita in imperio remanet aliquid de virtute electionis nempe efficacia movendi. Ergo imperium est actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus. — Quare imperium simplex actus non est, sed com-

positus ex actibus intellectus et voluntatis. — Porro quandocumque duo concurrunt ad aliquid unum constituendum unum eorum est ut formale respectu alterius. Est autem considerandum in actibus animae, quod actus, qui est essentialiter et elicitive unius potentiae vel habitus, materialiter se habet, et recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod inferius ordinatur a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille, e. g. mori propter Christum, essentialiter et elicitive est actus fortitudinis; sed materialiter se habet respectu amoris Dei: et sic materialiter quidem est actus fortitudinis, formaliter vero caritatis. Similiter in imperio, cum voluntas concurrat ut suprema potentia, concurrit enim ut primum movens ad exercitium, et quod est a superiori potentia se habet ut formale in actu composito, quod vero est ab inferiori potentia se habet ut materiale; consequens est, ut ordinatio et intimatio in imperio se habeat ut materiale, et motio ut formale. Quare imperium est essentialiter et elicitive actus rationis, quoad materiale eius elementum, voluntatis quoad elementum formale; seu est actus rationis participantis voluntatem, ut primum movens. — S. Th. 1. 2. q. 17. a. 1. 2. 3. 5. Quodl. 9. a. 12.; Suarez Tr. 2. D. 9. S. 3.; Caietan. in l. c.; Lessius in e. l.

55. Utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, an plures? — R. Imperium et actus imperatus licet in genere entis sint plures actus, in genere tamen moris sunt unus actus; quia ex illis conficitur una perfecta actio, « unde quasi per modum materiae et formae uniri censentur; ex quo colligitur non solum imperium et actum imperatum, sed etiam consilium, electionem, et usum quatenus ad executionem eiusdem actionis tendunt, si simul fiant, et sine interruptione morali, censeri omnes complere unum perfectum actum humanum ». Suarez l. c. S. 3. « Notandum omnes actus, qui sunt post intentionem trahere bonitatem vel malitiam ex intentione, quia ex vi intentionis sequuntur. Ideo enim consultatio est moraliter bona vel mala, quia procedit ex bona vel mala intentione. Idem dicendum de iudicio, electione, imperio, usu, adeptione. Itaque tota haec actuum series censetur unum numero peccatum in ordine ad confessionem. Unde qui homicidium commisit non tenetur dicere se intendisse, consultasse de mediis, iudicasse, elegisse, etc.; sed sufficit dicat se commisisse homicidium, nisi forte aliquod medium alias per se illicitum intervenisset, ut si arte magica vel opera alterius usus fuisset ». Lessius in q. 17. a 9. D. n. 31. Cf. etiam in q. 17. a. 4. Et S. Th. 1. 2. q. 17. a. 4.: « Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiae materialiter se habet ad

actum superioris; in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet, quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa ».

54. An actus voluntatis, rationis, appetitus sensitivi, animae vegetabilis, exteriorum membrorum imperentur? — R. 1.° « Dicendum, quod sicut dictum est, imperium nihil aliud est, quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis. Sicut enim potest iudicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando, quod homo velit. Ex quo patet quod *actus voluntatis* potest esse imperatus ». S. Th. 1. 2. q. 17 a. 5.

2.° « Dicendum, quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu. Unde etiam *actus suus* potest esse imperatus. » S. Th. 1. 2. q. 17. a. 6.

3.° Dicendum, quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra. Appetitus sensitivus virtus est corporali organo utens. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione. « Illud autem, quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo ex ista parte *actus appetitus sensitivi* subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte impeditur, quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis ». S. Th. 1. 2. q. 17. a. 7.

4.° « Ratio imperat per modum apprehensivae virtutis. Et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectivo, vel animali possunt a ratione imperari; non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali. Huiusmodi enim actus sunt vegetabilis animae... Et propter hoc *actus vegetabilis animae* non subduntur imperio rationis ». S. Th. 1. 2. q. 17. a. 8.

5.° « Dicendum, quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo, quo potentiae animae se habent ad hoc, quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo *omnes motus membrorum, quae moventur a potentiis sensitivis subduntur imperio rationis*. Motus autem membrorum, qui consequuntur vires naturales non subduntur imperio rationis ». S. Th. 1. 2. q. 17. a. 9.

55. An omnes actus voluntatis, rationis, et sensus imperentur? — R. Negative. Nam. 1.° quoad *voluntatem*, primus amor seu prima voluntas finis, actus proprie imperatus non est, quia procedit a iudicio *minus practico*, et nullum alium actum voluntatis praesupponit. Dicitur a iudicio *minus practico,* quatenus, ut ait A. D., ille voluntatis actus *ex rationis ordinatione* seu ex ratione deliberante non est. Actus item imperati non sunt omnes illae affectiones indeliberatae, quae naturaliter excitantur. S. Th. 1. 2. q. 17. a. 5. ad 3., 1. p. q. 82. a. 3. Idem dicatur de omnibus illis actibus intellectus, qui, obiecto per imaginationem apprehenso, naturali instinctu ab intellectu eliciuntur.

2.° Quoad *intellectum,* primus item actus intellectus nullo modo imperatus est, cum nullum alium actum intellectus et voluntatis praesupponat. — Alios actus intellectus voluntas imperare quidem potest *quoad exercitium.* « Interdum tamen contingit, ut propter aliqua impedimenta non obediat intellectus voluntati, ut si motio sensus vel phantasiae sit ita vehemens, ut quasi rapiat intellectum; nam tunc vel voluntas non potest uti suo arbitrio, vel certe, dum ipsa vult, id obtinet quod vult, tamen statim intermittit actum intellectus. Ergo reverti potest ad eandem cogitationem, si aliunde moveatur. » Suarez Tr. 2. D. 10. S. 1. — *Quoad speciem* vero actus, intellectus a voluntate non pendet in simplici apprehensione et iudicio, ubi adsit evidentia. Ratio est, quia intellectus est potentia necessario agens, quando obiectum perfecte ei proponitur ut necessario verum. Ubi vero non adsit evidentia potest moveri a voluntate quoad speciem actus, i. e. ad assentiendum vel dissentiendum. Ratio est, quia tunc intellectus non necessitatur ad actum a suo obiecto. Ergo non nisi a voluntate ad actum determinatur. Et sic actus fidei supernaturalis liber est non tantum quoad exercitium, verum etiam quoad speciem actus. S. Th. 1. 2. q. 17. a. 6., 2. 2. a. 9.; Suarez l. c.

3.° *Quoad* appetitum sensilem, cum adest in phantasia sufficiens repraesentatio obiecti convenientis non potest voluntas imperare appetitui sensili, ut non appetat. Ratio est, quia voluntas et intellectus non possunt immediate movere appetitum sensitivum, nisi adsit repraesentatio phantasiae, sensilis autem appetitus de se potentia naturalis est necessario agens, si obiectum sit debite propositum. Insuper interdum voluntas non potest imperio suo tollere apprehensionem imaginationis, et tunc etiam non potest impedire omnem actum appetitus sensitivi. Hoc patet in iis actibus, qui omnino praeveniunt rationis usum et advertentiam, ac in iis qui necessario causantur ex reali praesentia obiecti, vel alteratione aliqua materiali ipsius corporis. S. Th. 1. 2. q. 17. a. 7. c. et ad 1., a. 9. ad 3. « Praeterea etiam quando actus phantasiae non procedit ex mutatione obiecti exterioris contingere potest, ut voluntas non possit illum removere, quia inte-

rior ipsa motio imaginationis, quae saepe fit per naturalem alterationem humorum et spirituum vitalium, vel propter operationem alicuius intrinseci agentis, angeli vel daemonis, ita potest esse vehemens et importuna, ut non possit voluntas suo arbitrio istam depellere, quia etiam tunc dependet ex actuali motione obiecti, quamvis interius facta, quam motionem non potest voluntas impedire. Sciendum autem est, voluntatem et rationem, quamvis imperando non possint cohibere istos motus, posse tamen illos moderari, si rebus aliis attendant. » Suarez l. c. S. 2. « Quando apprehensio imaginationis et motio appetitus non procedit ex actuali motione obiecti potest voluntas et revocare imaginationem ad aliud, et impedire motum appetitus... Ratio est, quia voluntas est generale principium actuum humanorum... Tamen oportet advertere efficaciam huius imperii ex necessitate solum habere vim, quamdiu voluntas ipsa actu movet et intellectus advertit; nam statim atque voluntas cessat, phantasia et appetitus possunt reverti ad suos actus. » Suarez l. c. Quandocunque voluntas efficaciter imperat appetitui sensitivo, et appetitione absoluta appetit vel fugit aliquod obiectum, ipse semper et necessario obedit, non quatenus voluntas tollat omnem repugnantiam, sed quatenus ab ea repugnantia voluntas non pertrahatur. Id ex eo patet, quod aggredimur saepe res ipsi appetitui repugnantes.

4.° Hinc intelligitur ratio, propter quam potentia motiva voluntati ad nutum et sine resistentia obedit, et appetitus sensilis, qui perfectior est et voluntati similior, ei saepe resistit. Causa enim est, quia membra exteriora non moventur, Cf. Less. in q. 17. a. 5. et seqq., ab obiecto proprio, uti facultas vitalis sensilis cognoscitiva et appetitiva, sed a superiori tantum potentia moventur, tanquam instrumentum quoddam et organum, quod omnino subiicitur principali moventi. Requirunt tamen intrinsece debitam dispositionem ad motum efficiendum, unde fieri potest, ut ex huius defectu impedire possit voluntatis imperium; ac quia naturale quoddam pondus habent, licet non habeant appetitum vitalem, resistere etiam aliquo modo possunt voluntatis imperio. S. Th. 1. 2. q. 17. a. 9.; Suarez l. c.; Caietan. in q. 17.

56. Duodecim ergo, intellectus et voluntatis motus numerari possunt, qui sic possunt coordinari. 1.° Apprehenditur finis, v. g. divina gloria. 2.° Est *voluntas* illius *finis*. 3.° *Intentio* eiusdem *finis*. 4.° *Imperfecta fruitio* praedicti *finis*. Et sic expletur *prima* voluntatis *habitudo ad finem*. Cum enim praedicti actus in voluntate insint, *perfecte voluntas habet in seipsa finem*, i. e. *perfecte vult finem*. Incipit hinc *prima* quoque voluntatis *habitudo ad id quod est ad finem*. Intentio enim perfecta et efficax *finis* ad id descensum praebet voluntati. *Consilium* inde sequitur de his quae sunt ad finem. Sed quia consilium hoc voluntarium est, et a voluntate movetur ratio ad consiliandum,

et haec motio vere usus est: hinc 5.° loco ponendus *usus rationis ad consilium*, 6.° loco autem *consilium de his quae* sunt ad finem, v. g. de studio Theologiae, de morum bonitate, etc. 7.° Est *consensus* adhaerens conclusioni, puta quod ista placent. 8.° Est *electio* praeferens alterum conclusorum, puta sanctitatem perfectam morum et statum religiosum aliis vitae statibus, Theologiam aliis scientiis, etc. Et haec *electio* est « ultimum quod pertinet *ad primam habitudinem* voluntatis *respectu eius, quod est ad finem*...; ibi enim completur proportio voluntatis, *ut complete velit id quod est* ad finem, » S. Th. 1. 2. q. 16. a. 4., et consequenter *perfecte in voluntate habeatur id quod est ad finem.* 9.° Est praeceptum seu *imperium*, quod praecipit electa executioni mandari. Et hinc incipit *secunda habitudo* voluntatis *ad id quod est ad finem*; quoniam iam incipit descendere ad hoc ut *habeat finem realiter*. 10.° Est *usus*, quo voluntas movet potentias exsecutivas, applicans eas ad exsecutionem, puta pedes ad eundum ad scholam, et intellectum ad studendum, etc. 11.° Est *exsecutio* ipsa, assecutiva, per id quod est ad finem, puta per iter, per studium, etc., ipsius finis, e. g. Dei glorificationem promovere et contemplari. Et sic 12.° consummatur totus processus *fruitione* perfecta superveniente, quae de fine habito et possesso realiter est. Caietan. in 1. 2. q. 16. a. 4. Cf. S. Th. 1. 2. q. 16. a. 4., Caietanum in q. 9. a. 4. par. *Ad evidentiam — Scito secundo.*

COMMENTARIUS QUARTUS

DE ALIIS VOLUNTARII PARTITIONIBUS

1. Si voluntarium consideretur in ordine ad ipsum *actum,* qui procedit a voluntate, et in ordine ad *obiectum*, circa quod actus ille versatur, aliae habentur voluntarii partitiones.

2. Duo in voluntario concurrunt, scilicet principium intrinsecum et cognitio finis. *Ratione huius cognitionis,* voluntarium aliud est *perfectum,* aliud *imperfectum.* Dupliciter autem haec partitio sumi potest. Etenim, si habetur cognitio tantum *imperfecta* finis, quoad *eius intrinsecam naturam,* ut est cognitio sensitiva, quae in sola apprehensione rei, quae finis est, consistit, absque eo quod ratio finis, et proportio mediorum ad finem cognoscatur, tunc habetur voluntarium *imperfectum,* quod etiam brutis animalibus convenit. Si vero *perfecta* finis cognitio habeatur, *quoad eius intrinsecam naturam,* ut est intellectiva cognitio rei quae est finis, rei quae est medium, et simul rationis finis et proportionis mediorum, tunc habetur voluntarium perfectum, quod solum convenit naturae rationali. Voluntarium ergo *imperfectum* est actus sensitivi appetitus, voluntarium *perfectum* ex actu est rationalis appetitus. S. Th. 1. 2. q. 6. a. 2.

3. Voluntarium *perfectum* et *imperfectum* potest praeterea haberi in ipso voluntatis actu, secundum accidentalem eius perfectionem. Voluntarium *perfectum* habetur in illis voluntatis actibus, qui cum plena cognitione et advertentia procedunt. Voluntarium imperfectum habetur in illis eiusdem voluntatis actibus, qui cum semiplena cognitione et advertentia procedunt, ut sunt nonnumquam actus puerorum, et actus semifatuorum, semidormientium, semiebriorum, actus subitaneae irae. Praedicta deliberatio sita est in consideratione variorum obiectorum, quae voluntatis libertati eligenda proponuntur, eaque brevissimo tempore et unico perfici potest momento. Unde fit, quod in hoc *imperfecto voluntario* possit esse magna latitudo, qualis esse potest in advertentia imperfecta. Attamen in hac divisione *voluntarium imperfectum* sumitur, prout excluditur *voluntarium perfectum,* et consequenter prout excluditur perfectus usus rationis, qui ad libertatis exercitium sufficiat, iuxta capacitatem obiecti. Suarez Tr. 2. D. 1. S. 3. 4.

4. *Ratione ipsius voluntarii,* seu *inclinationis voluntatis,* voluntarium aliud est *simpliciter tale* seu *perfectum,* aliud *tale secundum quid* seu *imperfectum.* Primum illud est, quod a voluntate, plena inclinatione eiusdem voluntatis, absque ulla repugnantia progreditur, uti e. g. ducem exercitus post partam victoriam pergere ad triumphum. Secundum est illud, quod procedit quidem a voluntate consentiente, sed non sine aliqua eiusdem rationalis voluntatis repugnantia, ita ut *volitio actu* quidem sit, sed admixta *nolitioni conditionatae* obiecti. Sic nauta, naufragii periculo urgente, *actu vult* et *deliberate vult* merces proiicere, qua tamen, *deliberata etiam voluntate* servare *vellet,* si naufragium non immineret, unde non sine voluntatis deliberata repugnantia, sed *inefficaci,* eas proiicere absolute consentit. Unde « ea, quae per timorem fiunt, non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta ». S. Th. 1. 2. q. 142. a. 3. Cf. n. 6. et S. Th. 1. 2. q. 6. a. 6. ad 3., a. 7. ad 2., S. q. 47. a. 1. — Haec partitio voluntarii in voluntarium *sempliciter tale* et in voluntarium *secundum quid,* in voluntarium *perfectum* et *imperfectum* vario sensu accipi potest, ut ex dictis iam constat et ex mox dicendis ulterius constabit. Illa enim denominatio ex variis voluntarii respectibus potest desumi.

5. *Ratione liberi* seu *ratione deliberationis,* voluntarium aliud est *absolutum* et *simpliciter,* aliud *secundum quid,* quod *velleitas* etiam nuncupatur. Et sic, stante tentatione peccati in voluntate, qua tamen quis *deliberate peccato resistit,* voluntas, *ut natura,* seu secundum quid, vult peccatum: sed tamen eadem voluntas, *ut rationis voluntas,* absolute et simpliciter peccatum detestatur. Apposite S. Thomas 3. p. q. 21. a. 4., ubi rationem simul reddit huius partitionis: « Voluntas simpliciter hominis est rationis voluntas. Hoc enim *absolute* volumus,

quod secundum *deliberatam rationem* volumus. Illud autem, quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura, *non simpliciter* volumus, sed *secundum quid,* scilicet si aliud non obsistat, quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda *velleitas,* quam *absoluta voluntas;* quia scilicet homo hoc vellet, si aliud non obsisteret ».

6. *Ratione obiecti,* ad quod voluntas tendit, voluntarium aliud est *absolutum* et *simpliciter,* aliud quod est *velleitas,* et *secundum quid,* prout nempe absolute consideratur, ut reapse est, secundum omnes sui circumstantias, vel tantum prout in se est, praecisione facta a circumstantiis. Ad rem A. D. 1. p. q. 19. a. 6. ad 1. « Unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in *prima* sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est *consequens* consideratio eius e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem: sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi et malum est eum vivere: unde potest dici, quod iudex iustus antecedenter vult hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suae iustitiae. Neque tamen id quod antecedenter volumus, *simpliciter* volumus, sed *secundum quid:* quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis sunt in particulari. Unde *simpliciter* volumus aliquid, secundum quod volumus illud, consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici, quod iudex iustus *simpliciter* vult homicidam suspendi, sed *secundum quid* vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici *velleitas,* quam *absoluta* voluntas. Et sic patet, quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud, quod antecedenter vult, non fiat ». Atque hinc patet, quod proiectio mercium in mare, quae supra n. 4. dicta est, alia ratione, voluntaria secundum quid, hac ratione dicenda est voluntaria absolute et simpliciter, inspiciendo nempe rem prout hic et nunc agitur.

7. Voluntarium *ratione quoque obiecti,* et *ratione suae perfectionis* aliud est voluntarium *absolutum, efficax, perfectum,* seu *completum,* ut dicitur a S. Thoma, aliud est voluntarium, quod iterum *velleitas* appellatur, *simplicis complacentiae,* seu *imperfectum* et *incompletum,* ut dicitur ab eodem S. D. Primum est illud, quod usque ad consecutionem rei se extendit, rem et media ad eam volendo. Alterum

illud est, quod usque ad rei consecutionem non progreditur, sed in eius sistit simplici complacentia. Sic huius partitionis rationem assignat A. D. 1. 2. q. 13. a. 5. ad 1. « Dicendum quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, et ipsa voluntas *causat exteriorem operationem.* Sic igitur *principium* motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali. Sed *terminatio* seu *perfectio* actus voluntatis attenditur *secundum ordinem ad operationem,* per quam aliquis tendit *ad consecutionem rei:* nam motus voluntatis est ab anima ad rem; et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc, quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile. Et ideo voluntas *completa* non est nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas *incompleta* est de impossibili, quae secundum quosdam *velleitas* dicitur: quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile ». Et sic infirmus sanitatem sperans, sanitatem vult voluntate *completa:* habet enim voluntatem absolutam et efficacem sanitatis, volendo simul media sanitatem inducentia. Infirmus de sanitate desperans, unde negligit media ad illam recuperandam necessaria adhibere, sanitatem vult voluntate *incompletà;* habet enim simplicem tantum complacentiam, seu velleitatem sanitatis, cum media simul non velit sanitatem inducentia.

8. Voluntas completa et incompletam non sic est ergo accipienda, quasi voluntas incompleta sit velle non deliberatum, aut non capax meriti et demeriti, aut quasi voluntas incompleta sit velle semideliberatum. Potest enim quis deliberate et plena deliberatione velle expellere Deum de regno suo si posset, et similia: ubi constat inveniri peccatum et peccatum grave, sed completio et incompletio voluntatis accipienda est *secundum ordinem voluntatis ad operationem,* secundum modum nempe *motus voluntatis ad rem.* Hinc ex eo quod voluntatis motus est ad rem, media operatione exteriori, assequendam, disponendam, etc. perfectus non est perfectione apta nata inveniri in genere motus voluntatis, nisi terminetur ad bonum agibile, quamvis perfectus sit quoad consensum, deliberationem, et alia huiusmodi. Et sic peccator et magnus peccator, qui vult ad Deum converti et ideo poenitentiam agere vult voluntatem habet completam. Caietan. in l. c. Et q. 20. a. 4. idem A. D. inquit: « Si loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet (actus exterior) secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut *terminus et finis,* et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis, quia omnis inclinatio, vel motus *perficitur* in hoc, quod consequitur finem vel attingit terminum: unde non est *perfecta* voluntas, nisi sit talis, *quae opportunitate data operetur.* Si vero possibilitas desit, voluntate existente *perfecta,* ut operaretur, si posset, defectus perfectionis, quae

est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius ». Voluntas ergo potest dici et esse completa dupliciter. Uno modo secundum illam habitudinem, qua volitum est in voluntate. Alio modo secundum illam, qua voluntas tendit in realem assecutionem voliti. Iuxta primum modum significatur perfectio voluntatis per hoc, quod est *velle perfecte*, iuxta secundum vero per hoc, quod est *habere perfecte*, seu assequi et possidere rem volitam. Unde voluntas parata operari si posset, est *perfecta voluntas*, quia *perfecte vult*, et hoc spectat ad primae habitudinis perfectionem, et est *imperfecta simpliciter*, quia non pervenit ad hoc quod *realiter habeat*, assequatur et possideat id quod vult et quod nata est habere. Omnis enim motus deficiens a termino est imperfectus per privationem in assecutione termini consistentis. Et cum prima perfectio sit alterius rationis a secunda, et tota latitudo primae comparetur ad secundam, ut imperfectum ad perfectum, consequens est, quod quantumcumque crescat, et intensissimus sit interior actus voluntatis, solus nunquam perveniet ad hoc, quod sit perfectus simpliciter, sine assecutione exterioris. Propter quod Salvator dixit Io. 15., 13.: *Maiorem caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis; ponat* dixit, non *velit ponere*. Caiet. in l. c.

9. Voluntarium, ratione *ipsius actus voluntatis*, quo a voluntate procedit, aliud est *directum* aliud *indirectum*. Directum a voluntate *agente* est. *Indirectum* a voluntate est non agente, *non prohibente*. Atque hic distinguendum est inter *omissionem* et *effectum* omissionis. *Omissio* voluntaria est, quamvis actum ponendi nulla habeatur obligatio. Si enim advertat intellectus ad id quod omittitur, iam illa *omissio* a voluntate pendet, ut ponatur vel non ponatur, adeoque *voluntaria* semper est. Neque requiritur ad hoc ut sit *voluntaria*, quod habeatur praeceptum actum ponendi. Qui studio intentus omittit missam die feriali, non minus libere omittit quam die festo. Unde omissio non est semper *culpabilis;* nam hoc aliud pendet a praecepto, quod utique adesse potest, actum ponendi, sed non semper tale praeceptum habetur. Multae quidem sunt omissiones *voluntariae,* quae tamen simul *culpabiles* non sunt. Qui vacat orationi vel studio, licitam omittit recreationem, non per volitionem directam illius omissionis, sed ex voluntaria orationis vel studii electione, eo tempore, neque certe peccat, imo meretur. *Effectus* vero omissionem concomitans vel consequens, voluntarius non est absque obligatione illum impediendi, *nisi forte omissio ad hunc affectum ordinetur*. Etenim praedictus effectus physice a voluntate non procedit; nam voluntas non agens nullum physicum influxum in illum exercere potest. Neque vero procedit a voluntate moraliter; nam, cum physice a voluntate non procedat, voluntas nullo pacto in illum influit, adeoque neque moraliter ei attribui potest, nisi quatenus voluntas possit et debeat illum impedire. Tunc enim

effectus ille voluntati imputatur, quatenus voluntati cura incumbit effectum impediendi. Quare, seclusa hac obligantione *effectum*, ex omissione secutum, impediendi, huiusmodi effectus voluntarius non est. Apposite Angelicus Doctor 1. 2. q. 6. a. 3. « Non semper id quod sequitur ad defectum actionis reducitur, sicut in causam, in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere imputatur ei, quasi ab ipsa existens ».

10. « Confirmatur 1.° ex discrimine, quod est inter ipsam *omissionem* et *effectum* illum, sequentem aut comitantem, respective ad voluntatem. *Omissio* per se immediate, nulla alia causa interveniente, pendet a voluntate; voluntas enim aeque immediate potest non velle ac velle. Unde, ut non volitio seu omissio volendi sit voluntaria indirecte, non indiget alia causa, sed dumtaxat advertentia et suspensione influxus modo vitali, quod praestat eliciendo alterum actum incompossibilem cum actu qui omittitur, tunc enim omissio procedit indirecte a principio intrinseco cum cognitione finis. At vero *effectus* omissionem sequens aut concomitans non est per se immediate a voluntate, sed mediante alia causa interveniente; si v. g. dum omitto separare duos rixantes, occisio inde secuta neque a mea voluntate, neque a mea omissione causatur, sed a gladio occisoris; item quando nauta omittit gubernare navim, neque eius voluntas, neque eius omissio submergit navim, sed tempestas. Ut ergo talis effectus refundatur in voluntatem, ut in causam, et dicatur interpretative voluntarius, debet assignari aliquid, quo fit ut pertineat aliquo modo ad voluntatem, et aliquam connexionem habeat cum illa, et aliud assignari non potest, nisi praeceptum illum effectum impediendi. 2.° Dantur effectus sequentes aut comitantes omissionem voluntariam, qui nullo modo sunt voluntarii, defectu obligationis illos impediendi: sic Deus omittit voluntarie impedire peccata hominum, et tamen peccata non sunt illi voluntaria, quia non tenetur illa impedire ». Billuart de Act. hum. Diss. 1. a. 1.

11. Dictum autem est, *nisi forte omissio per modum medii ordinetur ad hunc effectum;* etenim si praedicta omissio ab ipso agente ut medium ad hunc effectum ordinetur « tunc manifestum est, quod talis effectus esset directe intentus et volitus, et consequenter positive et directe voluntarius: ut, si quis eo fine ut patiatur frigus, mortificationis ergo, omittat accedere ad ignem; frigus est ipsi positive voluntarium, quia per se intentum et volitum ». Billuart l. c. Si vero

praedicta omissio ex se ut medium ad hunc effectum ordinetur, uti ex. gr. si quis omittat comedere et bibere et deinde fame et siti moriatur, tunc stante intima illa coniunctione inter omissionem et effectum, effectus cum illa unum constituere censetur obiectum, et ad eandem speciem pertinet cum sua causa. Qui vult antecedens vult etiam consequens, intime illi connexum, sufficienti cognitione supposita. Unde in huiusmodi voluntario, praeceptum solum ad hoc conferre potest, quod illud voluntarium sit turpe vel honestum, sed non ad hoc ut sit *voluntarium*, cum voluntarium sit ab intrinseco, et praeceptum sit extrinsecum. Suarez Tr. 2. D. 1. S. 4.

12. Voluntarium *ratione item ipsius actus voluntatis* et *ratione obiecti,* quod immediate voluntatis actum terminat, aliud est *voluntarium in se,* aliud *voluntarium in causa.* Primum habetur quando quis aliquid *immediate in se vult;* secundum vero, quando quis *vult causam,* ex qua *praevidet aliquem effectum secuturum;* hunc enim tunc *in se* non vult, sed *in alio,* scilicet in eius *causa.* Dicitur *praevidet,* h. e. mere *praevidet;* nam si praeterea velit, iam erit ille effectus *directe et in se volitus* et *voluntarius,* et non tantum *in causa.* Hinc autem consequitur, quod ille *effectus,* non erit amplius volitus et voluntarius tamquam *effectus;* neque item eius *causa* volita et voluntaria erit tanquam *causa;* sed effectus tunc respectu voluntatis rationem habebit *finis,* et causa rationem *medii.* Illud enim quod quis vult *propter se* habet rationem *finis,* quod quis vult *propter aliud* rationem *medii.* Neque vero valet obiicere, quod si effectus mere *praevidetur,* et in illum voluntas suo actu non feratur, iam ille effectus est *praeter intentionem,* et nullo modo neque in causa voluntarius esse potest. Etenim quia voluntas *non volendo causam potest impedire effectum,* et aliquando *debet,* imputatur ei effectus, qui consequenter cum non sit volitus *in se,* volitus erit in causa. S. Th. q. 6. a. 3., q. 71. a. 5. Et sic mala operis, contra proximum commissa in ebrietate, voluntaria sunt in causa illi, qui voluntarie inebriatus est, ea mala praevidens ex praevia experientia, quamvis eadem mala neque vellet neque intenderet. Cf. n. seq. et Suarez Tr. 2. D. 1. S. 4. etc.

13. Voluntarium *in se,* et voluntarium *in causa* Theologi plures a voluntario *directo et indirecto* omnino distinguunt. Et sic Suarez « voluntarium *in se,* ait, satis clarum est, tunc enim aliquid dicitur *in se voluntarium,* quando in se est volitum, ita ut voluntas immediate versetur circa illud vel per *actum proprium,* si sit voluntarium *directum,* vel per *carentiam actus,* si sit voluntarium *indirectum* ». D. 1. S. 4. Item S. Thomas q. 77. a. 7. « Duo, ait, consideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse *voluntarium,* vel *secundum se,* sicut quando voluntas *directe in ipsum fertur;* vel *secundum suam causam,* quando voluntas *fertur in causam, et non in ef-*

fectum; ut patet in eo, qui voluntarie inebriatur. Ex hoc enim *quasi voluntarium ei imputatur* quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est, quod aliquid dicitur *voluntarium directe* vel *indirecte. Directe* quidem id, in quod voluntas fertur, *indirectum* autem illud, quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet ». —, Alii vero voluntarium *in se* et *in causa* appellant voluntarium *directum* et *indirectum,* et istud alia partitione exprimunt, nempe voluntarii *positivi* et *negativi.* Etenim *positivum voluntarium* illud est quod ex positiva voluntaria actione procedit. *Negativum voluntarium* e contra est quod ex voluntaria omissione alicuius actionis dependet. Et sic voluntarium positivum est in eo, qui suo mandato vel consilio alium provocat ad furtum committendum; voluntarium negativum in eo, qui furtum non impedit cum impedire possit et debeat. Cf. Gur. Ball. n. 5., Suarez l. c.

14. Porro, comparatione instituta inter utramque partitionem *voluntarii in se* et *in causa,* et *voluntarii directi* et *indirecti,* et in doctrina Angelici Doctoris insistendo, dicendum est, voluntarium *directum* complecti sub se tum voluntarium *in se,* tum voluntarium *in causa:* nam voluntarium *directum* dicitur ab A. D. « quod procedit a voluntate *sicut ab agente* », q. 6. a. 3. ad 1. Atqui tum voluntarium *in se* tum voluntarium *in causa* a voluntate procedit *in quantum est agens* et *volens.* — Voluntarium autem *indirectum,* tum ad voluntarium *in se,* tum ad voluntarium *in causa* reduci potest. Voluntarium *indirectum* dicitur ab eodem S. D. « quod est a voluntate, sicut *a non agente* », l. c. Atqui tum voluntarium *in se* tum voluntarium *in causa* includit voluntatem *agentem* et *volentem.* Ergo voluntarium *indirecte* neque proprie est volantarium *in se,* neque item proprie est voluntarium *in causa.* Ad utrumque tamen reduci potest; nam voluntarium *indirecte,* aut dicitur tantum de actu interiori voluntatis, aut etiam de actu exteriori. Si primum, cum *non velle* immediate sit a voluntate, voluntarium *in se* dici potest; si secundum, cum externe *non agere,* sit quasi obiectum externe complens illud *non velle,* ut illud est aliquo modo voluntarium *in se,* ita et istud, siquidem unus quasi constituitur complete *non actus,* e. g. *non velle* audire missam, et *non audire missam* de facto, ex utraque carentia actus interioris et exterioris, ut unus constituitur complete *actus* ex actu interno et externo, *volendi* audire missam et *audiendi* missam. Iamvero, ut ex actus positione, tanquam *causa, effectus* aliquis sequi potest, ita actus omissionem alius actus sequi potest, qui quamvis proprie non sit *effectus* illius omissionis, ut illa omissio proprie *causa* non est sequentis actus, cum *non agere* proprie causa esse non possit, ut effectus tamen considerari potest; unde voluntarius dici potest in causa, et sic e. g. navigantium mors

indirecte voluntaria, et, sensu dicto, voluntaria *in causa* est gubernatori navis desistenti a gubernando.

15. De *pravo effectu* speciatim quaestio movetur, quid requiratur, ut effectus pravus secutus, in causa vel indirecte tantum voluntarius, voluntati imputabilis sit ad culpam? — Agitur tantum de effectu *malo;* nam si sermo sit de effectu bono, si hic sit *praeter intentionem* nullam moralitatem voluntatis actui tribuere potest, *ratione sui.* Voluntas illum suo actu non attingit; ab illo ergo voluntatis bonitas exoriri non potest. « Ad hoc, ait S. Th. q. 18. a. 7. ad 3., quod voluntas sit bona, requiritur, quod sit boni sub ratione boni, i. e. quod *velit* bonum propter bonum ». E contrario, si effectus sit *pravus*, licet voluntas illum non *intendat*, ipsius imputationem suscipere potest, si nempe teneatur illum impedire, et consequenter ab eius causa ponenda abstinere. Dicitur *ratione sui*, nam ratione *ipsius causae* iam vidimus, quomodo aliquid addat de bonitate vel malitia exterior actus. Cf. n. 7.

16. Porro ad praedictam imputationem tres requiruntur conditiones. Prima est, ut qui ponit vel omittit causam *advertat saltem in confuso, talem effectum* ex causa illa secuturum; quia nihil volitum, quin aliquo modo sit praecognitum. Quare, stante ignorantia effectus secuturi, nulla teneri quis potest obligatione causam non ponendi, *causam*, nempe vel aliquid agendo, vel omittendo agere. Effectus ergo nullatenus ei imputari poterit. Mors hinc illi non imputatur, qui alteri liquorem propinavit, quem ignorabat esse venenosum. Neque ebrietas illi imputatur, qui vim vini ignorans, bibit ad satietatem. Praecognitio effectus dupliciter haberi potest; primo, si directe praevideatur; secundo, si in potestate sit operantis illum praecogitare et animadvertere, et ex negligentia hoc facere omittat.

17. Secunda conditio est, ut agens talem causam impedire *possit*, i. e. *physice*, quod per se patet; ad impossibilia nulla datur obligatio; itemque *moraliter*, seu sine graviori incommodo, pro natura rei: nam, attenta re de qua agatur, non tantum physica, verum etiam moralis impossibilitas excusare potest. Superiori consequenter subditorum peccata saepe non imputantur; quia impossibile ipsi Superiori est ea impedire, saltem sine graviori incommodo.

18. Tertia tandem conditio est, ut agens *debeat* causam illam omittere vel auferre, *ratione praedicti effectus pravi secuturi;* quia prosequenti ius suum non imputatur effectus, *praeter intentionem* secutus; tunc enim agens reapse non *vult* effectum, sed vult permissionem effectus. Apposite S. Th. q. 6. a. 3.: « Sed sciendum, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc, cum potest et debet agere. Si enim gubernator (navis) *non posset navem dirigere*,

vel *non esset ei commissa gubernatio navis* non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret ». Et sic etiam si quis non servavit ieiunium ecclesiasticum, et nocte pollutionem experiatur; pollutio haec forte ex praedicta intemperantia secuta ei non imputatur; non enim legem ieiunii servare tenebatur *ratione huius effectus* impediendi, sed aliunde, ratione praecepti Ecclesiae. E contra peccat ille, qui eleemosynam dat pauperi, quem scit ea abuti ad se inebriandum, nam quamvis causa sit illa eleemosyna omnino per accidens praedictae ebrietatis, tenetur tamen quis ex caritate abstinere a danda eleemosina praecise *ratione praedicti pravi effectus*. Ratio est, quia quando adest obligatio causam non ponendi ratione talis effectus, quamvis causa et effectus, physice non connectantur et unum non sit causa alterius, moraliter tamen connectuntur, quatenus stante obligatione impediendi effectum, quantum fieri possit, causa illius, quamvis tantum per accidens, constituit cum ipso unum obiectum morale, secundum rationem disconvenientiae, et ideo voluntas unius censetur virtualis voluntas alterius. Suarez Tr. 2. D. 1. S. 4.

19. Hisce praestitutis, facile resolvitur alia quaestio; quandonam teneatur quis causam removere vel non ponere, *ratione pravi effectus secuturi,* quem praevidet. Dicitur, *ratione pravi effectus secuturi;* non enim agitur de obligatione causae non ponendae seu removendae, *ratione sui;* etenim si *in se* bona est, *ratione sui* removenda non est; si vero est mala, sive sequatur pravus effectus sive non sequatur, poni non potest, quia *in se mala est.* Sic e. gr. quis carnes comedens turpes patitur deinde motus; praescindendo ab hoc effectu, carnes quidem die dominica comedere potest, sed die veneris comedere non potest, non ob illum effectum, qui die veneris contingat, secus enim neque die dominica comedere posset, sed quia die dominica ab Ecclesia permittitur comedere carnes, die veneris prohibetur. Quare quaestio in hoc casu talis est: an nempe *ob pravum illum effectum* praevisum a carnibus abstinere debet, tum die veneris, tum die dominica et quavis alia die.

20. Iam vero tenetur quis causam removere, *ratione pravi effectus secuturi,* 1° quando ex ea *per se,* seu *ex intrinseca natura, directe et primario,* ac *unice* pravus effectus sequitur. Ratio est, quia tunc huiusmodi causa *mala in se* esse debet. Causa enim secundum moralem aestimationem diiudicatur, ex effectu, in quem *per se* seu *ex natura sua, directe et primario* tendit; cum hic nonnisi pravus sit, prava consequenter est causa. Et tunc casus verificatur, quod, praescindendo ab effectu, causam quis ponere non potest *ratione sui;* adeoque neque in effectum ullo modo tendere potest: cum, remota causa, removetur effectus. Et sic non licet venenum alicui propinare, ex quo nonnisi mors sequatur.

21. Tenetur 2.° quis causam removere, si licet effectus *bonus* ex ea sequatur; attamen effectus *pravus* ex ea *per se directe* et *primario sequatur;* et *hoc* tantum *mediante*, alius *per se* sequatur ex ea *bonus* effectus, *secundario* nempe et *indirecte*. Ratio est, quia, non obstante secundario et indirecto isto effectu bono, causa remanet mala; et non sunt facienda mala, ut eveniant bona. Idem dicendum est, si effectus bonus nonnisi *per accidens* sequatur, quocumque modo contingat. Causa enim non ab effectu per accidens, sed ab effectu *per se* specificatur. « Virtus causae existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens ». S. Th. q. 20. a. 5. « Non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud, quod est *per accidens*, sed solum secundum illud, quod est *per se* ». S. Th. ib. c. Et sic non potest puella abortum in se procurare ad infamiam vitandam: nam effectus bonus sequitur ex effectu alio praecedente pravo, ex innocentis occisione per procuratum abortum, qui ut medium assumitur ad illum finem.

22. Tenetur 3.° causam quis removere, ratione pravi effectus secuturi, quando licet causa in se honesta vel indifferens sit, effectum tamen quis impedire tenetur *ex iustitia*, vel *ex caritate*, vel *ex praecepto*, quod adimplendum urgeat. Hinc medicus et chirurgus, patientes in exercitio propriae artis pravos motus, non peccant; quia non tenentur, ratione talis effectus impediendi, exercitium propriae artis omittere. Peccaret vero, si quis vellet ludere recreationis gratia, dum ultima missa die dominica mox celebrabitur, ita ut eam consequenter omittat ex distractione. Cf. S. Alph. l. 1. n. 152. « Qui enim ad legem obligatur, is obligetur necesse est ad procuranda media ordinaria, proximeque ex rei ipsius natura necessaria ad legem observandam..... Ordinaria inquam; neque enim leges humanae ad extraordinaria nimiumque difficilia compellunt ». Ithurriaga Cas. 32. n. 4. Ratio autem, ut iam dictum est, desumitur ex eo quod ratione praecepti, illa causa et effectus ex ea secutus, quamvis *physice* tantum *per accidens* connectantur, nec unum sit causa alterius: tamen *moraliter* censentur habere rationem unius obiecti disconvenientis, seu evitandi a voluntate, et ideo voluntas unius censetur virtualis voluntas alterius. Suarez Tr. 2. D. 1. S. 4. 5. Homicidium ergo merito imputaretur ei, qui contra legem prohibentem super fenestra ponderosa vasa relinqueret, quin ea firmaret, vel aliquo repagulo impediret, quominus in publicam viam decidant, si ea deinde vento asportentur et hominem occidant.

23. Ex quo intelligitur ad hoc *voluntarium* non esse satis quodcumque praeceptum causae vitandae, quod sit omnino extrinsecum tali effectui, ut apparet in exemplo allato in eo qui tempore quadragesimae tenetur ad ieiunium et ad abstinentiam ratione praecepti Ecclesiae, non vero ne sequatur pollutio; sed necessarium est praeceptum, quod inducit intrinsecam obligationem illam causam vitandi,

praecise ratione talis effectus, et consequenter quod inducit in illo obiecto moralem mutationem, ratione istius connexionis moralis cum effectu, eo stante praecepto. Suarez Tr. 2. D. 1. S. 4.

24. Tenetur 4°. tandem praedictam causam quis removere, ratione pravi effectus, quando licet illa causa in se honesta sit vel indifferens, nulla tamen adest ex *parte agentis* proportionata necessitas, utilitas, decentia. Ratio 1°., quia naturalis aequitas id exigit, ut malum quantum rationabiliter fieri potest vitemus. Quare rationabilis causa malum effectum permittendi necessaria est, quae alia esse non potest nisi vel necessitas, vel utilitas vel saltem decentia actionis, seu bonum quod est in ea actione, vel quod provenit ex eadem actione. 2°. Quia tunc deest *ex parte agentis* honestus *operantis finis.* 3°. Quia velle tunc huiusmodi causam sine ulla proportionata ratione, pravum affectum *per se* ostendit directe erga malum illum effectum secuturum, vel saltem proximum periculum est saepe huiusmodi pravae affectionis directe erga praedictum malum effectum. Quare non peccat sacerdos peccatori occulto, publice petenti, Communionem ministrans, quia id agit ad vitandum publicum damnum quod sequeretur ex publica illa Eucharistiae denegatione. Peccaret e contra Communionem ministrans publico peccatori, publice petenti, quia iam deest honestus ille finis ad ingens illud sacrilegium impediendum, quod non sine publico esset scandalo.

25. E contrario non tenetur quis causam omittere vel auferre, ratione praedicti pravi effectus, quando, seclusa speciali illa obligatione ex caritate, ex iustitia, ex urgente praecepto, effectum impediendi, effectus *pravus* sequitur mere *per accidens*, seu ex extrinsecis circumstantiis, vel nonnisi ex alio effectu praecedenti *bono* sequatur: nam cum causa diudicanda sit ab effectu *per se*, et ab effectu, in quem directe et primario tendit, *causa* illa, vel *bona* vel saltem *indifferens* in se est. Quare, si aliunde non desit honestus operantis finis, eam agens ponere vel conservare potest. « Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest; et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius ». S. Th. 1. 2. q. 18. a. 2. ad 3. Et sic dux exercitus in bello ignitos dirigens globos contra arcem, in qua hostes sunt oppugnantes, non tenetur desistere ab arcis expugnatione ex eo quod hostes illi in Deum ideo blasphement. Causa enim illa expugnatio est omnino per accidens, ex extrinsecis circumstantiis, illarum blasphemiarum.

26. Non tenetur item quis causam omittere vel auferre, praecise ratione pravi effectus, si ex ea *simul* bonus sequatur effectus, quem *intendat* agens; *simul*, quia nempe illa causa aeque *directe* et *primario*, quasi parallelo influxu, in bonum et pravum tendit effe-

ctum. Tunc enim causa *in se* secundum moralem aestimationem indifferens est, sed honesta *prout subest intentioni agentis*, effectus enim pravus non *intenditur*, sed tantum permittitur. Quare causam illam agens ponere potest, si iterum quis non teneatur illum effectum impedire, in casu particulari ob caritatem, iustitiam, vel aliud speciale praeceptum implendum, nec ex parte operantis desit honestus finis. « Nihil prohibet, ait A. D. unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Moraliter autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo, quod est praeter intentionem, cum sit per accidens ». 2. 2. q. 44. a. 7. Quapropter licet vim vi repellere; aeque enim ex hac vis vi illata repulsione sequitur propriae vitae defensio et alienae peremptio. Cf. S. Th. 2. 2. q. 64. a. 7.

27. Neque vero requiritur, quod bonum intentum in positione causae *exaequet* malum, quod ex ea etiam sequatur. Etenim primo ista *adaequatio* moraliter loquendo impossibilis est, cum bonum et malum sint in diverso genere. Praeterea liceitas talis actionis non pendet ex hac *adaequatione,* sed ex eo quod illa actio *in se honesta* sit, cum *obiective* loquendo sit indifferens, *subiective* vero loquendo, non nisi honestus finis intendatur in ea. Confirmatur ex eo quod ubi de aliorum malo vitando agatur ad id saepe non tenemur nisi *ex caritate*, et caritas cum gravi incommodo non obligat: huius incommodi gravitas ex omnium doctrina *per se* consideratur, nempe independenter ab adaequatione, cum malo permittendo. Insuper, si semper illa *adaequatio* requireretur, iam gravissimum incommodum esset, *si quis semper* abstinere deberet ab agendo, ad malum quod inde etiam sequitur vitandum; et gravius adhuc esset tale incommodum, *si ab omnibus* esset subeundum. Quare quamvis non habeatur illa adaequatio inter bonum et malum, si incommodum subeundum in particulari casu consideretur, habetur tamen, si consideretur generatim quoad omnes, et quoad omnes casus. Tandem confirmatio accedit ex eo quod communiter Theologi docent. Etenim ex communi doctrina non tenetur quis ob pravos contra castitatem effectus abstinere ab equitando, a commodiori decumbendi in lectulo modo, a moderata sumptione potus vel calidorum ciborum, ab honestis choreis ducendis. Cf. S. Alph. l. 3. n. 483. Potest mulier ecclesiam adire ad audiendam missam, licet alicuius scandalum ex ipsius malitia sequatur. Neque vero tenetur quis maiorem iusto mercedem dare aurigae, ne hic blasphemet. Pravus effectus in hisce casibus superat certe, et longe superat, bonum effectum.

28. Iamvero, cum causa illa malum effectum permittendi, sita sit in ipso bono, quod habetur vel sequitur ex actione, unde malus ille effectus exoritur, quamvis *compensatio* et *aedaequatio* non requi-

ratur inter effectum bonum et pravum, *proportionata* tamen requiritur *ratio* ad ponendam causam pravi effectus, ut n. 24. dictum est. Quare eo maior ratio requiritur ad agendum, quo magis proxime et immediate causa malum effectum attingat, quo magis necessarius sit praedictae causae influxus in pravum effectum, quo maior in hunc effectum influxus, quo certior et gravior sit malus effectus, quo minus iuris ad actionem in se spectatam habeatur. Atque haec consideratio locum potissimum habet, ubi de aliorum damno vitando sive temporali sive spirituali agatur. Et, si de spirituali damno seu peccato sermo sit, illud in particulari perpendendum est, utrum nempe peccatum ex aliena potius malitia, quam ex nostra actione nascatur. — Si ergo causa remote et leviter influat in effectum malum, et ex ea etiam sequatur aliquis bonus effectus, non ideo est obligatio auferendi causam, quia minor ratio requiritur ad ponendam causam leviter tantum et remote influentem in malum, quam si graviter et proxime influeret. Hinc non teneris abstinere a colloquio honesto et utili cum muliere propter pravos motus inde insurgentes. Billuart de Act. hum. Diss. 1. art. 1.

29. Alia de hac re adest resolvenda quaestio: an effectus secutus *graviter* culpabilis, in causa seu indirecte voluntarius, imputabilis semper sit ad *gravem* culpam, ita ut contrahat quis *gravem* malitiam *propriam* illius effectus, si causam quis illicite ponat, absque ulla sufficienti ratione. — Praedicta malitia contrahi in casu non potest, nisi quatenus quis *velit causam;* nam agitur de voluntario in causa seu de indirecte voluntario; effectus nonnisi ex causa secuturus *praevidetur.* Causa autem malitiam in se *propriam* effectus continere non potest, nisi quatenus in effectum influat. Si ergo causa mere *per accidens* influat in effectum, et specialis non adsit obligatio causam non ponendi, *ratione* pravi effectus, Cf. n. 18. 19. 22. 23., in causam nulla ex effectu malitia redundare potest. Quamvis ergo quis sine sufficienti ratione causam ponat, non ideo ullam contrahit effectus malitiam, licet aliunde peccet. Respectu talis effectus voluntas mere permissive se habet. Ratio est, quia cum effectus nonnisi per accidens sequatur nulla adest, quantum est ex natura rei, connexio inter causam et effectum. Et non ideo qui *vult* causam, *vult* etiam effectum, sed vult tantum *permissionem* effectus, si forte sequatur. Cum autem effectus malitia nullo pacto in causam redundet, nam effectus ex ea causa non sequitur *per se*, sed *mere per accidens,* causam quis *volens,* seclusa omni *pravi effectus intentione*, huius nullam. contrahit malitiam, neque gravem, neque levem; licet aliunde forte *graviter* etiam peccet. Et sic si quis pollutionem praevideat ex potus vel cibi excessu, quin eam velit et intendat, peccabit leviter vel forte etiam graviter ratione illius excessus, minime vero peccabit ratione pollutionis, cum hic effectus

non sit volitus, sed praeter et contra intentionem accidat, causa vero sit extra *genus luxuriae.* Neque vero tenetur quis removere omnes causas, *per accidens* tantum influentes in aliquem pravum effectum, ratione tantum ipsius pravi effectus; ac nullo etiam modo tenetur ab ea causa ponenda abstinere si, posito quod honesta vel saltem indifferens in se sit, huiusmodi causae ponenda rationabile adsit motivum. Suarez Tr. 2. D. 1. S. 4.

30. Si vero causa *per se,* hoc est *ex natura sua,* influat in effectum, et *graviter* influat, gravis ex effectu in causam malitia redundat. Quare gravem quis contrahit malitiam propriam effectus, eius causam volens, sine ulla sufficienti ratione. Insuper, saltem *practice loquendo,* qui *vult* causam *per se graviter influentem in pravum effectum, graviter malum, sine ulla sufficienti ratione,* reapse *vult directe ipsum effectum pravum;* cum causa et effectus ex una parte sint inseparabiliter inter se connexa, quantum est ex ipsa natura rei; ex altera vero parte, cum nulla alia adsit honesta ratio causam ponendi propter alium honestum effectum, uti supponitur, sufficiens signum profecto hoc est, quod quis velit ipsum effectum. Ille qui e. g. sciens prudens ignem alterius domui apponit, unde domus tota comburatur, domus combustionem profecto vult, et haec illi merito imputatur. Excipe tamen casum, in quo licet causa *per se graviter* influat in effectum pravum, in particulari tamen casu ob peculiares agentis vel patientis dispositiones, illa causa tali effectu destituatur, quamvis *per accidens.*

31. Si tandem causa *per se* quidem influat in effectum, sed nonnisi *leviter*, malitia nonnisi levis ex effectu in causam redundare potest. Quare nonnisi leviter peccare potest, qui causam velit illius effectus pravi graviter mali, sine sufficienti ratione, secluso semper ulterioris consensus proximo periculo. Insuper, practice loquendo, in tali casu non habetur sufficiens indicium pravi affectus directe erga ipsum effectum. Etenim, cum causa per se nonnisi *levem* influxum habeat in eum effectum, graviter pravum, huiusmodi causa non est *per se* sufficiens ad positionem effectus, adeoque, quantum ex natura rei est, inseparabiliter inter se connexa non sunt. Quare, non ideo quia quis *vult* causam, *vult* etiam effectum, saltem practice loquendo; sed potest se habere permissive tantum, quoad hunc effectum. Et sane plures sunt, qui horrent omnino peccatum mortale, peccatum vero veniale non ita odio habent, quin ex deliberato etiam proposito illud admittant. Isti facile in causam leviter pravam consentiunt; in effectum vero graviter pravum nullo modo feruntur. — Hinc repetenda est propria ratio, cur quamvis non detur in re venerea parvitas materiae, detur tamen in illis actibus merae sensualitatis, uti sunt adspectus, ex causa merae curiositatis, rerum minus honestarum, seclusa

iterum intentione rei ipsius venereae, uti habet communissima theologorum sententia. Etenim cum causa hic in effectum *nonnisi leviter influat*, ex effectu nonnisi levis malitia in causam redundare potest, neque *volens* causam debet quis necessario *velle* etiam effectum.

32. Notandum ultimo loco est « posse eundem actum esse voluntarium *in alio causaliter*, et tamen esse *in se* involuntarium *obiective*, ut si quis actu directo omnino nolit hominem occidere, et tamen velit emittere sagittam, non adhibita sufficienti diligentia, ne hominem occidat; tunc enim homicidium, si fieri contingat, est in se involuntarium formaliter ratione prioris actus, et tamen est voluntarium in alio et virtualiter ratione posterioris actus. Et ratio est, quia illi duo actus in se non sunt formaliter contrarii; et alioquin cum voluntas sit libera, quamvis nolit homicidium, potest non applicari actu ad exhibendam diligentiam necessariam, ne sequatur homicidium; et ideo dixi illud esse involuntarium *obiective* potius quam *causaliter* ». Suarez Tr. 2. D. 1. s. 4.

33. *Resolves* ex omnibus dictis de voluntario in causa: 1°. « Si causa pollutionis est in ipsam *graviter influens*, et homo non abstinet a causa seu actione illa ponenda; patet quod pollutio imputatur ad peccatum, *etiamsi non fuerit intenta*, modo saltem in confuso sit praevisa. *Huiusmodi* autem *causae* sunt procul dubio omnes illae, quae *per se sunt graves culpae in genere luxuriae*, nempe tactus vel aspectus pudendorum alieni aut proprii corporis cum delectatione turpi ac deliberata; aspectus concubitus humani et cogitationes morosae de rebus venereis. Omnes ergo pollutiones *ex his causis* provenientes certe sunt mortalia. Ita S. Th. 2. 2. q. 154. a. 5., et alii communiter. Et tunc actus ille turpis, qui est causa pollutionis habet *specialem malitiam* contra naturam, ut ait Sanch. de Matr. l. 9. D. 45. n. 23., et consentiunt omnes ». S. Alph. l. 3. n. 482. *Specialem malitiam*, nempe effectus seu pollutionis, quae peccatum est contra naturam, praeter malitiam propriam, quae in delectatione consistit, ex turpi obiecto excitata. Cf. Salmant. Theol. Schol. Tr. 13. D. 10. n. 274.

Graviter influens: quare si causa sive ratione sui, sive ratione dispositionis subiecti, *graviter* non influat, gravis abest culpa ratione pollutionis forte secuturae; siquidem tunc praeter intentionem et per accidens sequitur. Salmant. Theol. Mor. Tr. 26. C. 7. n. 41.

Per se sunt graves culpae: « sententia communis et probabilior docet pollutionem non esse mortalem (nempe in causa), nisi proveniat ex causa *per se mortali* in genere luxuriae... Ratio, quia cum pollutio non sit volita nisi in causa, eo gradu mala erit, quo mala est ipsa causa ». S. Alph. l. 3. n. 484. — *In genere luxuriae:* unde « infertur non esse mortalem pollutionem, quae praeter intentionem accidit ex causis illicitis adhuc mortaliter in alio genere, quam luxuriae,

puta ex ebrietate, vel ex comestione, nimis immoderata aut die vetito ». S. Alph. l. 3. n. 484.

34. 2°. « Si quis facturus rem aliquam necessariam vel licitam et honestam, praevidet naturaliter secuturam pollutionem, idque multo magis valet de distillatione, quam tamen ille nullo modo velit nec intendat; tunc, modo absit periculum consensus in delectationem, non tenetur abstinere a tali actione; quia prosequenti ius suum non imputatur effectus *per accidens et praeter intentionem* sequutus. Hinc, non obstante pollutione, licet audire confessiones mulierum, studere casibus conscientiae, tangere se ex necessitate, feminas caute et ex necessitate osculari, amplecti iuxta morem patriae, si alioquin incivilis habendus esset ». S. Alph. l. 3. n. 481. « Licet alicui, qui magnum pruritum patitur in verendis, illum tactu abigere, etiamsi pollutio sequatur ». l. 3. n. 483. Ratio est, quia hi actus vel *per se leviter* tantum *influunt*, vel quamvis *per se graviter influant*, cum tamen non fiant ex turpi concupiscentiae et delectationis causa, sed ex causa honesta necessaria, utili, convenienti, iam non habent eandem vim et influxum in effectum, quae ex illa prava voluntatis propensione graviter augetur, et e contra valde imminuitur ex voluntate alio conversa, et quantum in se est resistente. Unde pravus effectus, si sequatur, potius *infirmitati* naturae tribuitur, quam *praedictis actibus*, tanquam *causae*. Stante praeterea praefato honesto fine, non tenetur quis asbtinere a causa ad pravum effectum impediendum. Quando enim causa habet duos effectus, unum bonum alterum malum, potest poni ex intentione solius effectus boni, permissive se habendo ad malum. Pravus ergo ille effectus in casu vere sequitur *per accidens et praeter intentionem*. S. Alph. l. 3. n. 483.; S. Th. 3. p. q. 80. a. 7.

35. 3°. « Infertur non esse nisi venialem pollutionem, quae oritur ex colloquio non diuturno cum puella, vel levi aspectu, aut curiosa lectione venialiter turpi; quia, ut dictum est, cum causae istae *leviter influant*, pollutio subsequens potius a causa naturali, quam ab illis procedit ». S. Alph. l. 3. n. 484.; Billuart Dissert. 1. art. 1. Si quis vero iustam causam habeat, nihil peccat, S. Alph. l. 5. n. 29. Iusta causa est « quaevis causa rationabilis necessitatis, utilitatis, aut convenientiae ». S. Alph. l. 3. n. 484., l. 5. n. 29. Ac « si in aliquo corpore ratione infirmitatis... vel alterius causae, sit positive indispositio ad venerem, esto illi applicentur causae, quae alias ex se graviter in pollutionem aut carnalem delectationem influunt respectu aliorum..., respectu tamen illius... non erunt graviter influentes, sed solum leviter, aut etiam nullo modo, seu erunt causae materialiter tantum de genere luxuriae; quapropter communiter... ratione earum influxus in pollutionem mortaliter non peccabit ». Salmant. Tr. 16. c. 7. v. 41.

36. 4°. A fortiori *gravis abest culpa* in illis actionibus, quae *remote influunt, et per accidens*, cum sint extra genus luxuriae. Quamvis ergo praevideatur secutura pollutio, aut prava commotio, licet equitare non modo necessitatis et utilitatis gratia; sed etiam causa recreationis; decumbere aliquo situ ad commodius quiescendum; cibos calidos aut potus moderate sumere, honestas ducere choreas, etc. S. Alph. l. 3. n. 483. *Gravis abest culpa:* nam, an adsit culpa levis, in positione talium causarum sine iusta ratione, ob effectum secuturum, controvertitur. Negant Holzmann, aliique, « quia, ut dicunt, tunc pollutio oritur potius ex naturae infirmitate, quam ex causa illa, quae nonnisi per accidens, et remote ad pollutionem concurrit. Sed probabilius affirmant Sanch., Less. aliique:.. quia sine causa rationali permittere pollutionem semper videtur aliquid indecens et deordinatum ». S. Alph. l. 3. n. 484. — Sanch. de Matr. l. 9. D. 45., Sporer de Matr. n. 644. seqq., S. Th. 3. p. q. 80. a. 7., S. Alph. l. 3. n. 484., Salm. Tr. 26. C. 7. n. 41., Lessius De Iust. et Iure L. 4. C. 3. Dub. 14. n. 97.-102.

37. Cum causa *quà talis*, malitiam specificam effectus participet, non vero diversam, sufficit malitiam tantum effectus in confessione accusare, vel, si causa in se ipsa aliam habeat specialem malitiam, sufficit seorim utramque dicere. Et sic, si ob lusum omisisti sacrum, sufficit accusare hanc omissionem; si ob furtum omisisti item sacrum, potes tunc seorsim furtum et omissionem sacri accusare. Cfr. S. Alph. l. 5. n. 9., Lugo de Poenit. D. 15. n. 479.

38. Postrema de eadem re quaestio resolvenda remanet, nimirum; quandonam effectus volitus in causa imputetur. — Si sermo sit de *peccato interno*, hoc certe tunc primum committitur, cum voluntas consentit in causam ponendam culpabilem. Si vero agatur de actu ipso externo peccati, effectus voluntarius in causa et imputabilis, imputatur, *per se loquendo*, tunc primum, quum quis causam posuit, vel ex quo potuerit et debuerit impedire, si illum animadverterit post causam positam. « Ratio est, quia libera volitio, aut non impeditio effectus mali est formaliter mala, non vero existentia physica effectus, adeoque peccatum formale committitur, quando habetur huiusmodi perversa volitio, aut nolitio... Sic igitur qui alteri e. g. porrexit venenum.... non peccat quando sequitur mors alterius... sed quando libere posuit huius effectus causam »; Struggl q. 1. art. 3. n. 32., et peccatum semper tunc committitur, sive sequatur, sive non sequatur effectus, quia e. g. ille venenum non sumpsit, venenum non nocuit, etc. Dicitur, *per se loquendo*, nam si huiusmodi effectum usque ad ipsius executionem quis potest impedire, et non impediat, aut in eius futuritione aut existentia sibi complaceat, in sua mente continuat peccatum, cuius causam prius libere et culpabiliter posuit. Struggl

l. c. An autem, quando effectus ex causa posita *necessario reipsa sequitur,* imputetur, vel saltem ita augeatur imputabilitas, ut quis illum in confessione explicare debeat, alii affirmant, alii negant. Affirmat S. Alph. l. 5. n. 10. « Omissio, ait S. D., voluntaria in causa etiam imputatur ad peccatum, etsi voluntas postea non possit operari, puta si quis se inebriet, praevidens causa ebrietatis se omissurum missam, tunc tenetur confiteri causam et effectum illius, ebrietatem scil. et omissionem sacri, ut melius dicunt Salm. etc.; cum aliis communiter contra Vasq. etc., modo ante effectum secutum non retractetur voluntas, ut probabiliter docent Sanch. etc.; tunc enim est probabile non teneri confiteri effectum secutum. Ex hoc etiam deducitur, quod si effectus accidat post retractationem, non incurritur censura contra peccantes imposita, quia ista requirit contumaciam in actu peccati ». Cfr. etiam l. 4. n. 149. et l. 7. n. 40. Negat vero Lugo, qui haec habet: « Supponendum est in peccato v. g. quo alium veneno occidisti intervenire actum in primis voluntatis internum, quo voluisti dare illi venenum: deinde actionem axternam, qua venenum praeparasti et dedisti; deinde effectum secutum, scilicet mortem illius.... Prima et satis communis (sententia) affirmat esse explicandum effectum externum... Contrariam sententiam defendit late P. Vasquez, etc. Quae sententia verior semper mihi visa est... Ratio magis communis... est quod actus externus, qui denominatur liber a libertate actuali actus interni est vere et proprie peccatum: effectus vero postea consecutus, in somno v. g., non est proprie peccatum... sed effectus peccati: In confessione autem explicari debent omnia et sola peccata; ideo debet explicari actus externus, quando est actu liber; non vero effectus postea secutus... quia non potest esse peccatum actuale in eo, qui actu non peccat, nec potest actu peccare, qui actu non agit: ille autem qui dormit, dum eius inimicus veneno moritur, nihil tunc agit; ergo tunc non peccat ». De Poenit. D. 16. n. 437. 439. 440. 449. Verum haec sententia limitanda est, nisi poenitens incurrerit censuram vel casum reservatum propter effectum secutum. Hanc limitationem ipsemet Lugo habet, imo addit: « Contingere etiam potest, quod incurratur censura ab eo, qui iam per contritionem, vel per attritionem cum sacramento est iustificatus a peccato praeterito »; n. 453. Cfr. etiam n. 460. et Laymann l. 1. Tr. 2. c. 2. n. 5. Verum, ut optime observat. Ithurr. Cas. 40. n. 31. et seqq., Cas. 50. n. 26. et seqq., reservatio non est, ubi non est subiectum reservationis, seu peccatum, quum iam fuerit absolutum. Nam nullius entis nullae sunt proprietates. Quod non est, neque tale est. Ubi autem praecesserit tantum voluntatis retractatio, causa per voluntatem retractata, non est in seipso amplius culpabilis effectus. Reservatio autem aut censura incurri non potest, quando per actum non peccatur.

39. Denique voluntarium aliud est *actuale,* aliud *virtuale,* aliud *habituale,* aliud *interpretativum.* — Voluntarium *actuale* datur, cum quis actu aliquid vult, sive velit *explicite,* h. e. clare et in particulari, sive *implicite,* h. e. in confuso, voluntate nempe universali, vel quasi universali, quae ad hoc etiam obiectum extenditur, e. g. qui *vult* subdiaconatum recipere, vult etiam castitatis votum cum illo connexum elicere, qui vult uxorem ducere, vult etiam uxorem sustentare etc. — Voluntarium *implicitum,* saepe est etiam voluntarium *virtualiter,* quatenus continet in se, secundum vim et virtutem, alium actum in quem deinde voluntas consequenter prorumpit. Et sic ille qui verum concipit dolorem commissorum peccatorum, implicite et virtualiter propositum concipit non peccandi de caetero, unde explicite deinde illud elicit.

40. Voluntarium *virtuale* trifariam patet. — Voluntarium *virtuale* primo est, quod perseverat in aliqua sui *virtute,* daturque quando non amplius existit ipsa explicita et clara voluntas, seu intentio finis, sed explicite tantum et clare existunt volitiones mediorum, quas ipsius finis, remissiori gradu, volitiones comitantur. Cfr. Lugo de Fid. D. 1. n. 98. Sic, e. g., quando sacerdos vult celebrare missam et dein se induit, accedit ad altare et peragit alia consueta, quin amplius habeat claram illam actualem voluntatem consecrandi, consecratio erit virtualiter voluntaria, hoc primo modo, si omnia voluntarie peragens, confuse et remisse semper adest voluntas consecrandi. — Vel saltem actus tunc remanent *cogitativae* seu *aestimativae,* qui primo gignuntur cum mens voluntati proponit suum obiectum, qui actus pergunt deinde in omnes subsequentes actiones influere. Cum enim mens illud apprehendit obiectum eius simul apprehensio gignitur in *cogitativa seu aestimativa,* quae ad sensilem pertinet cognitionem, et sensilem movet appetitum et membra exteriora ad motum. Lugo de Sacr. in genere D. 8. s. 5. n. 87. — Voluntarium *virtuale* deinde est, quod perseverat in opere ipso exteriori imperato a priori actu voluntatis, seu in *voluntaria executione mediorum,* quae quis voluntarie adhibet *vi* seu *virtute* et *impulsu prioris intentionis finis,* licet de fine ne remissa quidem volitio amplius existat. Sic virtualiter voluntaria erit itineranti suscepta peregrinatio ad sanctuarium B. Virginis, licet ad eam in itinere non amplius attendat, imo de rebus omnino diversis cogitet. Cfr. Laymann l. 1. Tr. 2. C. 3. n. 4., S. Th. 3. p. q. 64. a. 8. ad 3. « Dicendum quod non oportet, ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur. Sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam in quolibet passu cogitet de fine ». S. Th. 1. 2. q. 1. a. 6. ad 3. — Voluntarium *virtuale* tertio est, quod perseve-

rat in aliquo suo *effectu morali*, sic, e. g., contractus a procuratore initus erit virtualiter voluntarius agenti principali, qui facultatem illi fecit suo nomine agendi. Dicitur perseverat in aliquo suo *effectu morali*, ut excludatur effectus mere *physicus*, in quem forte influit prior ille actus voluntatis, qua *physicus actus* est, puta, si habita voluntate consecrandi, deinde dormiens somniando consecres, consecratio nulla est. Non enim prior ille voluntatis actus influit in hunc effectum, qua actus *humanus*, seu *moralis* est, sed mere qua *physica* quaedam actio est. Cfr. Laymann l. c., Lugo de Poenit. D. 24. S. 4., Suarez Tr. 3. D. 6. S. 5., Tr. 2. D. 8. S. 3. n. IV., de Relig. V. 2. Tr. 6. de Voto l. 1. C. 10.

41. Voluntarium *habituale*, quod S. Thomas saepe pro *virtuali* usurpat, illud proprie est, quod *fuit*, sed neque *in se est*, ne remisse quidem, neque in opere exteriori imperato, seu *in executione mediorum*, neque in positivo ullo *effectu morali*, sed est, moraliter loquendo, in *effectu* mere *negativo*, quatenus nempe prior voluntas non fuerit retractata. Hinc huiusmodi voluntas sufficit ad morales quosdam effectus. Sic si adultus invalide baptizatus, rebaptizetur dum dormit, valet baptisma. Sic etiam, « ad contrahendum, ait S. Alph. l. 3. n. 769., non sufficit voluntas interpretativa seu conditionalis, ut diximus n. 773., sed requiritur voluntas actualis, aut virtualis, aut saltem aliquando habita et non retractata iuxta dicenda l. 6. n. 324 ». Cfr. Laymann l. c.

42. Voluntarium *interpretativum* est actus voluntatis, qui neque *est*, neque *fuit*, quia non adest neque adfuit cognitio obiecti, sed *esset*, si huiusmodi cognitio haberetur. Quapropter ille *actus voluntatis* non est quidem *in se*, sed est tantum *in sui causa*, i. e. in actuali voluntatis dispositione et propensione. « Sed si quis recte consideret, hoc non est proprie *voluntarium*, nam si quis omnino ignorans casu occidisset inimicum, ita tamen esset dispositus, quod si sciret esse inimicum facilius occideret, non propterea actio illa censeretur ei *voluntaria*, quin potius Aristoteles vocavit illam *non voluntariam*, et dici etiam potest *non involuntaria*. Unde haec interpretatio potius deservit, ut actio censeatur non esse contra voluntatem alterius, v. gr. Superioris, quam ut censeatur esse ab eius voluntate, et ideo dicendum neque esse reapse voluntariam illi neque involuntariam ». Suarez Tr. 2. D. 1. S. 4. — Voluntarium *interpretative* dicitur etiam voluntarium implicitum vel virtute ex parte operis. Et sic intendens bonum honestum quod de se refertur ad gloriam Dei, licet de gloria Dei explicite non cogitet, propter Dei gloriam tamen interpretative operatur.

43. Angelicus Doctor de Veritate q. 15. a. 4. ad 10. consensum *interpretativum* sumit pro consensu, qui non in formali voluntatis consentientis actu continetur, sed in actus resistendi absentia, cum nempe voluntas resistere possit et debeat. Eo ipso enim quod voluntas tunc

non resistit seu dissentit consentire censetur. Etenim obiectionem movet S. Th.: « Idem iudicium videtur esse de consensu *interpretativo* et *expresso*. Sed consensus interpretativus non videtur esse peccatum mortale, quia peccatum non transfertur in aliquam potentiam, nisi per actum illius potentiae, in interpretativo autem consensu *non invenitur aliquis actus rationis*, quo dicitur consentire: sed *sola negligentia reprimendi* illicitos motus. Ergo consensus interpretativus in delectationem non est peccatum mortale. Ergo nec similiter consensus expressus ». Huic obiectioni ita respondet: « Dicendum quod *antequam ratio delectationem perpendat, vel nocumentum ipsius*, non habet interpretativum consensum, etiamsi non resistat; sed quando iam perpendit ratio de delectatione insurgente et de nocumento consequente, utpote *cum percipit homo se totaliter per huiusmodi delectationem in peccatum inclinari et in praeceps ruere, nisi expresse resistat, videtur consentire*. Et tunc peccatum ad rationem transfertur per actum eius, quia agere et *non agere, cum quis agere debet,* ad idem genus actus reducuntur, secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur ».

44. Interpretativae voluntatis, quasi verae voluntatis, et aliquis moralis effectus est, eius nempe vi interpretari legem, eiusque etiam rigorem moderari, quod passim fit *generatim* a theologis et a canonistis, et ab omnibus in casibus particularibus, ubi locus est legitimae epicheiae. Hinc quaestio movetur: an, cum ad liceitatem actus requiratur licentia Superioris, sufficiat eius voluntas *interpretativa?* R. 1°. Negative, si positivus actus voluntatis Superioris requiratur ad *valorem* et *substantiam actus*, uti in dispensandis impedimentis dirimentibus matrimonium, in collatione iurisdictionis confessarii, etc. Ratio, quia actus tunc sine vinculo legis *per Superioris auctoritatem* dissoluto, sine iurisdictione *a Superiore* impertita, erit sempre contra legem et nullus. — R. 2°. Affirmative, si licentia requiratur tantum, ut constet Superiorem non esse invitum. Ratio quia, si reapse rationabiliter praesumitur eius voluntas, iam constat quod non esset invitus, si sciret; adeoque iam agitur cum debita dependentia ab eius voluntate, et nullum eius ius laeditur, ut si quis absente superiore celebret, aut sacramentum poenitentiae ministret in eius Ecclesia. Sanchez de Matr. l. 3. D. 35. n. 17. 24., Struggl. T. 1. q. 1. a. 2. n. 21., Suarez Tr. 2. D. 1. S. 4.

45. Facile ex dictis eruitur, quid sit hominem operari propter finem vel *actualiter*, vel *habitualiter*, vel *virtualiter,* vel *interpretative*, quod ita explicat Suaresius in 1. 2. Tr. 1. D. 2. S. 4: « *Actualiter* dicitur voluntas operari propter finem, quando actu movetur a fine, unde ad hunc modum operandi in primis requiritur actualis cognitio et cogitatio de ipso fine, quia nisi sit actualiter apprehensus,

non potest actualiter movere. Deinde requiritur actualis motio voluntatis vel in ipsum finem vel in aliud propter ipsum, quia, hoc significat actualis operatio propter finem... *Habitualiter*, quando haec relatio habitualis censetur relicta ex aliquo actu praecedenti, per quem illud opus vel in particulari vel saltem sub generalitate relatum est in talem finem, licet, quando fit illud opus, praecedens actus seu relatio, nullo modo sit nec actualiter, nec in aliqua virtute, quam reliquerit, ut per eam influat in opus, sed mere habitualiter; quia illa intentio semel habita retractata non fuit; ut v. gr. retulit quis summo mane omnia opera diei in Deum, postea vero in discursu diei operatur aliquid referibile de se in Deum, tamen sine illa memoria prioris intentionis, et sine ullo influxu actuali, vel virtuali, tunc dicitur ille homo habitualiter operari propter Deum, propter relationem habitu relictam ex priore intentione habita, et non retractata... Circa tertium modum, *virtualiter* propter finem, notandum esse veluti medium inter praecedentes, quia nec requirit actualiter influxum propter finem, ut primus; nec omnino nullum, ut secundus; sed requirit aliquem influxum per aliquam virtutem relictam ex priore intentione... Ad hunc modum necessarium est, ut praecesserit actualis cognitio et intentio talis finis, quia alias nihil esset, unde illa virtus fuisset relicta. Deinde oportet, ut talis intentio non sit retractata per contrariam intentionem, quia alias haec contraria intentio destruxisset virtutem relictam per priorem intentionem. Tertio necessarium est, ut duret effectus aliquis relictus ex priori intentione, ut ab illo procedat aliquo modo opus, quod dicitur postea fieri virtualiter propter talem finem. Quis autem sit hic effectus aliter videtur explicandum respectu actuum externorum, aliter respectu actus interni ipsius voluntatis. Potest enim actus exterior fieri propter finem absque actuali cogitatione et intentione finis. Exemplum vulgare est, quando quis iter agit, quod incipit propter aliquem finem, in ipso vero actuali progressu non semper recordatur ipsius finis: immo nec interdum recordatur ipsius incessus vel motus; et idem contingit in celebratione Missae ex priore intentione. Tunc ergo virtus relicta ex priore intentione nihil aliud esse videtur, quam applicatio ipsius potentiae executivae ad actualem operationem externam, quae durat et continuatur in ipso effectu, quandiu non cessat omnino ab actione, nec per contrariam voluntatem suspenditur actus, et licet contingat actiones externas variari, tamen quia uni in mente succedit altera, una etiam excitat ad alteram, et hoc modo virtus interior censetur durare in ipso effectu. At vero quando actio externa omnino interrupta fuit, v. gr. per somnum vel quid huiusmodi, tunc necesse est actum voluntatis quasi de novo inchoari; et quoniam voluntatis actus esse non potest sine cognitione intellectus, ideo ex parte illius videtur commode exponi haec virtus relicta ex

priore intentione, quia nimirum ex praecedenti intentione, apprehensione, consultatione et aliis similibus actibus factum est, ut, potentiae proposito tali obiecto, v. g. quod iter sit agendum, statim repraesentetur ut exequendum, absque alia motione seu speciali consideratione illius seu finis, ad quem ordinatur, et hoc modo statim voluntas exequitur id quod proponitur, et incipit illo medio uti, quod proximum est, seu quod tunc occurrit primo exequendum, et sic recte dicitur virtualiter operari propter finem. Circa quartum modum, quem vocavimus *interpretative* operari propter finem, advertendum est interdum voluntatem intendere aliquod obiectum, in quo sistit ex vi considerationis et huius actualis motionis; tamen illa res intenta natura sua fertur, et ordinatur in alium finem; tunc ergo voluntas dicitur proprie, et quasi explicite intendere finem sibi propositum; interpretative vero dicitur intendere ulteriorem finem, ad quem finis priori modo intentus natura sua fertur; et ad hunc modum is qui operatur honeste propter bonitatem misericordiae aut iustitiae, nihil de Deo cogitans, aut de alio fine, dicitur operari propter Deum, vel propter beatitudinem, et implere illud Pauli 1. ad Cor. 10.: *Omnia in gloriam Dei facite;* quia videlicet ipsum bonum honestum, quod intenditur, natura sua fertur in Deum, et est medium quo tenditur ad beatitudinem. Et ideo, licet homo actu suo non intendat illum finem ulteriorem, dicitur operari propter illum *interpretative*, quod alii vocant operari propter finem *ex natura ipsius operis* potius quam *ex intentione operantis* ».

46. Atque haec de voluntario in seipso considerato. Si enim voluntarium consideratur, prout exterius proditur aliquo signo, distinguitur tunc voluntas *expressa*, *tacita*, *praesumpta*, *interpretativa*. Voluntas *expressa* ea est, quae verbis, litteris, nutibus vel aliquo facto exteriore exprimitur. Haec alia est *explicite* expressa, quando nempe quis signo exteriori aliquem voluntatis actum clare et explicite, seu in particulari, manifestat; alia est *implicite* expressa, cum quis aliquid signo exteriori velle minifestat, cum quo aliud est connexum. Voluntas *tacita* ea est, quae silentio ipso manifestatur, puta cum Superior interrogatus tacet. Qui tacet consentire videtur, Reg. 43ª. Iur. in 6º.; nempe 1º. in favorabilibus, ad ea enim acceptanda ipsa naturali inclinatio voluntas fertur; 2º. quando quis tenetur, et potest loqui: ratio enim tunc est consensus, et ratio deest dissensus; 3º. quando manifesta non adsit tacendi ratio. Etenim coniecturae locus esse non potest contra manifestam rationem. — Voluntas *praesumpta* ea est, quae licet *a posteriori* nobis non innotescat signo aliquo exteriori, vel ipso silentio; *a priori* tamen colligitur *adesse.* Adest enim causa aliqua sufficiens, ita iudicandi. — Voluntas *interpretativa* ea est, quae cum reapse non adfuerit, neque adsit, neque aliquo signo exteriori *a posteriori*, neque aliqua

causa sufficiente *a priori* colligitur *adesse vel adfuisse*, adest tamen aliqua ratio sufficiens colligendi quod *adesset*, si obiecti cognitio haberetur. — Praedicta causa seu ratio *praesens est animi dispositio*, qua, posito quod de re quis cogitaverit, vel si de ea cogitaret, rem reapse vult, vel vellet. Cfr. Struggl. Tr. 1. q. 1. a. 2.

47. Voluntas *praesumpta* confunditur saepe cum voluntate *interpretativa*. Saepe etiam illa ab hac distinguitur, distinguendo voluntatem praesumptam *de praesenti*, quae proprie a nobis dicitur *praesumpta*, et voluntatem praesumptam *de futuro*, quae proprie a nobis dicitur *interpretativa*. Ut utriusque discrimen melius innotescat res hoc exemplo practico declarari potest. Vult religiosus in itinere, Superiore absente, rem emere alicuius momenti, magnae utilitatis pro tota communitate. Rem scribit Superiori. Dum Superior, epistola accepta, rescribit, occasio urget rem emendi et emit, responso ob temporis defectum nondum accepto, affirmativum responsum praesumens ex voluntate alias bene cognita Superioris. Voluntatem habes hic simpliciter praesumptam, vel praesumptam de praesenti. An autem Superioris voluntas reapse adsit vel falso adesse praesumatur, veritas ipsa inspicienda est, quam Superioris responsum postea acceptum declarabit. Si vero eadem urget occasio rem emendi quam maxime utilem communitati, puta ingentem optimorum librorum copiam minimo pretio, et nullum adest tempus absentem Superiorem consulendi, ex eadem tamen Superioris voluntate, alias bene cognita, praesumit religiosus ille, quod annueret, si rogaretur, et libros emit pecunia pro itinere accepta, monasterii utilitatem commodiori itineri praeferendo, voluntatem habes praesumptam de futuro vel interpretativam. S. Alph. Theol. Mor. l. 4. n. 18., Laymann l. c. n. 3., Struggl. l. c. n. 20.

COMMENTARIUS QUINTUS
DE IGNORANTIA

1. Diximus in praecedentibus Commentariis de actus humani natura, dicendum nunc est de impedimentis eiusdem actus humani. Ad habendum actum humanum, exercitium requiritur intellectus advertentis, exercitium liberi arbitrii voluntatis, exercitium aliarum facultatum a libera voluntate procedens. Si factum ipsum consideramus, saepe nos agimus, quin sciamus quid revera facimus, aliud facere putantes. Saepe etiam agimus, impulsi a vehementi aliqua passione concupiscentiae, vel oppressi a vehementi aliqua timoris passione. Non raro etiam pati cogimur, nolentes omnino, ab extrinseca vi, membris nostri corporis illata. Hinc quaeritur, an huiusmodi actus sint revera actus humani et agenti imputabiles, siquidem ignorantia, concupiscentia, me-

tus, vis seu violentia auferre vel imminuere videntur praedictas actus humani conditiones et dotes. Ignorantia enim aufert praerequisitam cognitionem, concupiscentia eam obnubilat et imminuit; concupiscentia item metus et violentia voluntatis inclinationem praepediunt. In praesenti Commentario de ignorantia tantum disserendum erit. De concupiscentia, de metu, de vi, in sequentibus Commentariis sermo erit.

2. Distinguitur ignorantia in *antecedentem*, *concomitantem*, *consequentem*. Ignorantia comparari potest vel ad voluntatem ignorantis, vel ad actionem ignoranter factam. Respectu voluntatis omnis ignorantia vel est *antecedens*, quia antecedit consensum voluntatis, vel est *consequens*, quia sequitur voluntatis consensum. Illa est involuntaria, haec voluntaria. Respectu actionis vel est *antecedens*, quia est causa actus, vel est *concomitans*, quia non est causa actus. Hinc eadem ignorantia potest esse *antecedens* et *consequens* diverso respectu; *antecedens*, quia est causa actus, *consequens*, quia sequitur voluntatis consensum. Becanus Tr. 1. C. 2. q. 10. n. 36.

3. Prima, quae circa ignorantiam quaestio movetur, et quam reapse movet A. D. 1.-2. q. 6. a. 8., est: « utrum ignorantia causet involuntarium ». Quaestio non est, utrum ignorantia causet *non voluntarium*, seu *involuntarium* mere *privative*. Nam evidens res est et non disputabile, quod actus ex ignorantia, vel cum ignorantia factus, destitutus conditione essentialiter requisita ad voluntarium, sit actus *non voluntarius*. Quaestio ergo tantum est, utrum huiusmodi actus sit praeterea *involuntarius*, nempe *contrarie involuntarius*. *Involuntarium* intellige respectu conditionis ignoratae, non respectu obiecti cogniti et voliti. Qui enim e. g. comedit carnes die prohibita duo potest intelligi velle et operari. Primum est comedere carnes, quod non est ab ipso ignoratum; alterum, quod transgreditur praeceptum, et est ab ipso ignoratum.

4. Ignorantia ergo, cum qua quis agit, aut se habet *causaliter* relate ad id quod fit, aut se habet mere *concomitanter* respectu illius quod fit. *Concomitanter* quidem se habet, « quando ignorantia est de eo quod agitur; tamen etiam si sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum, ut hoc fiat; sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum; sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit *involuntarium* (nempe contrarie), quia *non causat* aliquid, quod sit repugnans voluntati; sed facit *non voluntarium* (seu involuntarium mere privative), quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est ». S. Th. 1. 2. q. 6. a. 8. Idque valet sive ignorantia ista *concomitans* sit voluntaria, sive sit involuntaria. Hinc est quod Angelicus Doctor generaliter loquitur et non distinguit. Discrimen tamen adest inter ignorantiam

involuntariam et voluntariam in casu, quia, quamvis neutra *causet involuntarium*, de quo proprie agit S. Doctor l. c., ignorantia tamen concomitans involuntaria, cum simpliciter tollat voluntarium, facit simpliciter *non voluntarium*, ignorantia vero concomitans voluntaria, cum simpliciter voluntarium non tollat, nam est voluntaria, facit *non voluntarium* quidem *in se*, sed *voluntarium in causa*. « Quia ergo quod ex voluntate causatur, voluntarium in moralibus reputatur, in quantum ignorantia ipsa est voluntaria, in tantum deficit ab hoc quod causet non voluntarium » S. Th. de Malo q. 3. a. 8.

5. Si ignorantia non est mere *concomitans*, seu non se habet mere *concomitanter relate ad id quod agitur;* sed est *causa,* seu se habet *causaliter*, nempe est causa faciendi id quod fit, tunc ista ignorantia aut est voluntaria, seu *consequens* liberum voluntatis actum, aut non est voluntaria seu *antecedens* liberum voluntatis actum. *Liberum voluntatis actum*, nempe de ipsa ignorantia, non de eo quod deinde ex ipsa ignorantia fit. « *Consequenter* autem, ait S. Th. ib., se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum est voluntaria ». Quando igitur huiusmodi ignorantia est causa faciendi id quod agitur, « cum ipsa sit *voluntaria*..... non potest causare *simpliciter involuntarium* (nempe contrarie: cum id quod fit sit voluntarium in causa, unde procedit, nempe in illa ignorantia volita): causat tamen *secundum quid involuntarium*, in quantum praecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia praesente »; ib.; nempe licet ille motus voluntatis, *voluntarius sit in causa*, *in se* tamen *est omnino involuntarius;* non esset enim si scientia adesset. Cf. S. Alph. l. 5. n. 4.

6. Si vero ignorantia, *causans,* seu quae est causa faciendi id quod fit, non est voluntaria, seu est *antecedens*, tunc ignorantia causat *involuntarium simpliciter,* cum illud quod fit, eo ipso quod ab ignorantia causatur, scientia praesente non esset, adeoque contra voluntatem est. Neque vero *in se* est illud, volitum; neque ullo modo volitum *in causa.* Ergo manet totaliter seu simpliciter involuntarium. « *Antecedenter* autem, ait S. D. ib., se habet ad voluntatem ignorantia, quando *non est voluntaria*, et tamen est causa volendi, quod alias non vellet; sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret: puta cum aliquis, diligentia adhibita, nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam, cum qua interficit transeuntem. Et talis ignorantia causat *involuntarium simpliciter* ».

7. Utrum ignorantia reddat actum obiective nullum? — R. Negative. Ratio est, quia falsa nostra existimatio immutare non potest obiectivam rei veritatem. Et sic infidelis, qui baptizans existimat hominem revera baptismo non iustificari, si tamen intentionem habet faciendi quod facit Ecclesia, valide baptizat. Sacerdos baptizans in casu

necessitatis aqua, quam naturalem falso non existimat, si aqua vera est naturalis, valide baptizat. Parochus, qui matrimonio interest, falso putans se indigere adhuc speciali quadam episcopi delegatione, quam non habet, valide illi assistit. Cf. Bonac. de Sacram. D. 1. Q. 2. P. 1. n. 28.; Sporer de Matr. n. 48.

8. An ignorantia sit semper peccatum? — Ignorantia a nescientia differt et ab errore. *Nescientia* est simplex *scientiae negatio*, unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia potest dici nescire illas. Nescientia, ut patet, peccatum non est. *Ignorantia* autem est *scientiae privatio*, dum scilicet alicui deest scientia eorum, quae aptus natus est scire. *Error* est approbare falsa pro veris. « Unde addit actum quemdam super ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat, et tunc ignorans est non errans: sed quando falsam iam sententiam fert de his, quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati; (nempe *de se* seu *obiective*); *non enim est absque praesumptione*, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum exsistit ». S. Th. de Malo q. 3. a. 7. *Non est absque praesumptione*, nempe iterum *de se* seu *obiective;* subiective enim et quoad *formale* peccatum, seu culpam, praesumptio cedit veritati, si bona fide, si invincibiliter quis erravit, ut mox de ignorantia etiam dicendum.

9. Quamvis *ignorantia* cum *errore* coniungatur, ab *errore* tamen distinguitur. Quamvis item *ignorantia* cum *pèccato* coniungatur, non item peccatum semper ipsa est. « Cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aequaliter rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis ». S. Th. 1. 2. q. 77. a. 2. Ignorantia cognitionem quidem aufert rei ignoratae, sed usum non adimit rationis. Si ipse usus rationis desideretur, ut in infantibus, amentibus, dormientibus, ebriis, voluntarium et actus humanus ex defectu usus rationis haberi non potest, nisi forte in causa. Semper tamen facile non est practice determinare, utrum in his habeatur aliquando usus rationis ad peccatum grave sufficiens.

10. Porro ad ignorantiam quod attinet, duplex distingui debet ignorantia, ratione *voluntarii*, alia *invincibilis* alia *vincibilis*. Ignorantia *invincibilis* locum habet, cum quis nihil prorsus *de re ipsa*, et *de obligatione inquirendi* suspicatur; vel licet in suspicionem rei, et obligationis inquirendi inciderit, post adhibitam tamen *moralem diligentiam*, rem noscere non potuit. Dicitur, *post moralem diligentiam;* non enim necesse est, ut diligentia adhibenda sit maxima; sed sufficit, uts it *communis* et *ordinaria, personae*, ac *rei,* de qua agatur, proportionata. Cf.

S. Alph. l. 1. n. 3. Ignorantia *vincibilis* habetur, cum quis non solum in dubium veniat *rei*, et *obligationis inquirendi*, sed *occasionem* praeterea habet in rei notitiam deveniendi, eam tamen voluntarie praetermittit.

11. Ignorantia invincibilis, involuntaria est; vincibilis vero voluntaria. Ignorantia *vincibilis*, alia est *directe voluntaria*, alia *indirecte voluntaria*, alia *voluntaria per accidens*. Ignorantia *directe voluntaria* dicitur ignorantia *affectata*. Haec habetur, cum quis data opera vult ignorare, sive ob discendi taedium, sive ut liberius peccet, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut simpliciter non retrahatur a peccato, S. Th. 1. 2. q. 6. a. 9., q. 76. a. 3., de Malo q. 3. a. 8. Ignorantia *indirecte voluntaria* habetur, cum quis *omittit adhibere studium ad cognoscendum*, seu negligit addiscere ob meram pigritiam seu desidiam, ob addiscendi laborem, ob alias occupationes. Huiusmodi ignorantia dupliciter distinguitur, nimirum in *crassam* seu *supinam* et in *pure vincibilem*. *Crassa* sive *supina* est in eo, qui licet ignorantiam studiose non quaerat, *nullam* tamen vel *fere nullam adhibet diligentiam*, ut eam sibi comparet notitiam, quam iuxta suam conditionem habere potest. *Pure vincibilis est*, cum quis *aliquam* adhibet *diligentiam* pro veritate cognoscenda, sed *modicam* et *minime sufficientem*, *inspecta qualitate personae*, *et gravitate rei*. Ignorantia tandem *voluntaria per accidens*, illa est, quae non intenditur et *praeter intentionem est*, et quae habetur, « cum quis directe vel indirecte vult aliquid, ad quod ignorantia sequitur. *Directe* quidem sicut apparet in ebrio, qui vult superflue vinum potare, per quod privatur rationis usu; *indirecte* autem cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis motus, qui percrescentes ligant rationis usum in particulari eligibili ». S. Th. de Malo q. 3. a. 8., 1. 2. q. 76. a. 4.

12. Ignorantiae autem aequiparantur *oblivio*, *inconsideratio*, *inadvertentia*. Quare idem morale iudicium de his ferendum est ac de simplici ignorantia. Cf. Suarez D. 4. S. 3.; S. Alph. l. 1 n. 169.

13. Porro ignorantia *invincibilis* non est peccatum; ignorantia autem *vincibilis* est peccatum, si sit eorum, quae aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum, quae quis scire non tenetur. Ratio 1. p. est, quia ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Atqui non imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea, quae scire non potest. Ergo talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ratio 2. p. est, quod quicumque negligit habere, vel facere id, quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum, quae aliquis scire tenetur est peccatum. Tanto gravius autem est peccatum, quanto magis voluntaria est ignorantia. S. Th. 1. 2. q. 76. a. 2., q. 19. a. 6., Quodl. 8. a. 15.

14. Peccatum ergo erit illa ignorare, sine quorum scientia non

potest quis debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei et universalia iuris praecepta; singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant. Quaedam vero sunt, quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriae, et contingentia particularia, nisi in particulari casu forte occurrente. S. Th. l. c.

15. Posito quod ignorantia peccatum esse possit, quaeritur ulterius: utrum ignorantia possit etiam esse causa peccati? — Peccatum dupliciter sumi potest, *formaliter,* pro ipsa subiectiva culpa, *materialiter* pro ipso obiectivo actu peccati. — Si sermo sit de actu ipso obiectivo peccati, quomodo ignorantia esse possit causa peccati sic ostenditur: In illud quidem quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas. Sed si aliquid est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle. Et hoc modo ignorantia est causa peccati; sicut cum aliquis scit hunc quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen esse peccatum. Porro causa movens est duplex, una *per se*, et alia *per accidens*. Per se quidem est, quae *propria virtute* movet: per accidens autem, sicut *removens prohibens,* vel sicut *ipsa remotio prohibentis.* Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati. Est enim privatio scientiae, perficientis rationem, quae prohibet actum peccati, in quantum dirigit actus humanos. Unde patet, quod non quaelibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quae tollit scientiam, prohibentem actum peccati, non quae tollit simpliciter scientiam actus peccati. Si voluntas alicuius e. g. sic est disposita, ut patrem agnoscens eum certe non occideret, et iste hominem occidat ignorans esse patrem, ignorantia causa actus parricidii est; si e contrario voluntas alicuius sic est disposita, quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiamsi patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans. S. Th. 1. 2. q. 76. a. 1. — Si sermo sit de ipsa subiectiva peccati culpa, ignorantia *vincibilis* causa peccati seu culpae esse potest. Ratio est, quia « ignorantia dicitur causare actum, quem scientia opposita prohibebat ». Atqui potest quis ex industria velle aliqua nescire, ne retrahatur a peccato, potest quis propter alias occupationes negligere ea addiscere, quibus a peccato retraheretur. Ignorantia vero invincibilis causa formalis peccati esse non potest. Potest enim ignorantia invincibilis esse causa efficiendi actum, qui esset peccatum, si voluntarie fieret; simpliciter tamen nunquam est causa peccati, quia cum ipsa adest non solum actus non est peccatum, sed etiam esse potest virtus. Cf. n. 6. — S. Th. l. c. a. 3.; Suarez Tr. 5. D. 4. S. 1 n. 5.

16. « Considerandum est autem, quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva; scilicet secundum scientiam *universalem* et *particularem*. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium, seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis; singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari: sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quaedam regula rationis, et singularis circumstantiae ». S. Th. 1. 2. q. 76. a. 1. Illa, ratione obiecti, ignorantia *iuris* est, haec est ignorantia *facti*. Prima habetur quando ignoratur vel lex ipsa generalis, vel comprehensio alicuius particularis casus in praedicta lege. Altera vero habetur quando ignoratur vel res ipsa, moraliter sumpta, de qua agatur, uti e. g. si credas occidere lupum, et occidis hominem, vel aliqua rei circumstantia, moraliter item inspecta, uti e. g. si credas occidere inimicum, et fratrem occidis. Ignorantia *iuris* tum in rudibus tum in ipsis doctis viris contingit, qui saepe in contrarias abeunt sententias, ignorantia *facti* in omnibus pariter contingere potest, ex inconsideratione, ex oblivione, ex inadvertentia. Ignorantia *iuris*, alia est simpliciter *iuris*, aliquid praecipientis vel prohibentis; alia est *poenae* a iure constitutae in legis transgressores. Facilius haec ignorantia contingere potest, quando poena est extraordinaria.

17. Cum ignorantia causa peccati esse possit, quaestio alia exurgit: utrum ignorantia excusare possit ex toto a peccato? — Ignorantia, quae est causa actus, *de se* habet quod *excuset a peccato*. Ratio est, quia de ratione peccati est voluntarium. Atqui illa ignorantia causat involuntarium: siquidem, ut iam dictum est, ignorantia dicitur causare actum, quem scientia opposita prohibebat: et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii.

18. Aliquando vero *non totaliter excusat a peccato*, aliquando *totaliter a peccato excusat*. Et hoc sic declarat A. D. 1. 2. q. 76. a. 3.: « Quod aliquando non totaliter excuset a peccato potest contingere ex duobus. Uno modo ex parte rei ipsius ignoratae. In tantum enim ignorantia excusat a peccato in quantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere, quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non: et tamen adhuc remanet in eius scientia aliquid, per quod cognoscit illud esse actum peccati; puta si aliquis percutiens aliquem scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati, non tamen scit eum

esse patrem; quod est circumstantia constituens novam speciem peccati: vel forte nescit, quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret; quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiae; quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria vel *directe*, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel *indirecte*, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes negligit addiscere id, per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam, et peccatum, dummodo sit eorum, quae quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia, quae omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est eius, quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato », si nempe huiusmodi invincibilis ignorantia, sit totalis ratione obiecti pravi ignoti, et non tantum partialis, e. g. si quis in allato iam exemplo non tantum invincibiliter ignoraret circumstantiam patris, sed etiam circumstantiam hominis, et belluam crederet ferire et occidere.

19. Ignorantia, quae non est causa peccati, non excusat a peccato. Ratio est, quia huiusmodi ignorantia non causat involuntarium, sed facit tantum hominem non volentem: de ratione autem peccati, ut dictum est, voluntarium est: et *voluntarium* tollitur per *involuntarium*, non per *non voluntarium;* nam non voluntarium simplex carentia et negatio est: quemadmodum album tollitur per nigrum, sed non tollitur per non album, quia non album mera negatio est. — Quare quando dicitur quod ignorantia, quae non est causa actus a peccato non excusat, sensus est, quod *de se* a peccato non excusat, seu *vim non habet peccatum auferendi* ab actu, quia permittit seu relinquit actum esse perfecte voluntarium: sensus autem non est quod *in actu* de facto perseveret ratio peccati formalis, nam stante ignorantia, si ea invincibilis sit, actus caret conditione requisita ad peccatum, cognitione nempe malitiae illius actus. Angelicus autem Doctor l. c. simpliciter dicit, quod huiusmodi ignorantia *non excusat a peccato;* quia haec ignorantia relate ad actum se habet mere *per accidens* et non *per se*, ut ex dictis constat, cum nihil influat in actum, et scientia ea quae sunt *per se* considerat, non ea quae sunt *per accidens*. — Quare cum mere accidat illa ignorantia peccato, peccatum neque accusat neque excusat. Non *excusat,* cum non *causet involuntarium:* non *accusat*, quia tamen actum *non voluntarium* facit. Quod autem per haec S. D. nolit affirmare, quod in actu posito *cum* tali ignorantia habeatur ratio peccati, confirmatur ex q. 6. a. 8., ubi loquens de ignorantia concomitanti, quae nempe non est causa illius, quod agitur; et quod ageretur

adhuc etiamsi sciretur; inquit: « et talis ignorantia non facit *involuntarium,* quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati; sed facit *non voluntarium,* quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est ». Porro peccatum formale esse non potest in *non voluntario.* Cf. etiam q. 19. a. 2. ad 3.

20. Quaestio nunc sequitur: an ignorantia diminuat peccatum? — « Ignorantia, quae non est *causa peccati,* sed *concomitanter* se habet ad peccatum, nec minuit peccatum nec auget » S. Th. 1. 2. q. 76. a. 4. Ratio est, quia ista ignorantia nihil influit in actum peccati: unde quemadmodum non excusat a peccato; cf. n. 19., ita etiam neque auget neque minuit peccatum: sed illud omnino relinquit in eo statu, in quo est. Si confessarius e. g. ita est animo dispositus, ut omnes absolvat poenitentes, sive paratos sive indispositos ad sacramentalem absolutionem; quod ipse ignoret sive voluntarie sive non voluntarie Moralis Theologiae principia, haec ignorantia, uti non est causa peccati, neque excusat ab illo peccato, ita neque illud auget aut imminuit. Idem dicatur de medico artis salutaris ignorante, qui sit ita animo comparatus, ut velit procurare, quantum in ipso est, non sanitatem, sed mortem aegrotorum.

21. Ignorantia vero, quae est causa peccati, et « quae totaliter a peccato excusat, quia *totaliter voluntarium tollit,* peccatum non minuit, sed omnino aufert ». S. Th. 1. 2. q. 76. a. 4.

22. Ignorantia sola, quae est causa peccati, et tamen totaliter a peccato non excusat, potest peccatum minuere: quia voluntarium diminuit. Cf. n. 4. 5. Quare ignorantia, *consequens indirecte* voluntaria, nempe ignorantia crassa seu supina, vel pure vincibilis, et ignorantia *per accidens* voluntaria, cum diminuant voluntarium, diminuunt consequenter peccatum.

23. « Quandoque, ait A. D. l. c., ignorantia, quae est causa peccati, non est *directe* voluntaria, sed *indirecte* vel *per accidens;* puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate ex quo sequitur eum inebriari et discretione carere. Et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici, quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens. Unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum ».

24. Ignorantia consequens, *directe* voluntaria, videlicet ignorantia affectata videtur e contrario augere voluntarium, et consequenter peccatum. « Contingit autem quandoque, inquit S. Th. l. c., quod talis ignorantia, *directe* et *per se* est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet. Et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum. Ex intentione enim voluntatis ad peccandum

provenit, quod aliquis vult subire ignorantiae damnum propter libertatem peccandi ». Ita quidem S. Th. aliique. Sed alii negant, et horum sententia, ait S. Alph. H. A. Tr. 19. n. 8., reapse improbabilis dici nequit. Nam, qui legem transgreditur sciens prudens, illam aperte contemnit; qui ignorantiam affectat legem adhuc aliquantulum vereri videtur.

25. Sed distinguendum videtur, nam huiusmodi ignorantia potest procedere ex variis *affectibus* et *motivis*. Si quis ignorantiam affectat mere ob taedium vel laborem addiscendi; vel non praecise ne retrahatur *a peccato*, sed ne retrahatur *a tali actione*, cui valde adhaeret, peccatum certe non augetur: si quis e. g. nollet scire quid Ecclesia de aliqua re definierit, quia non vult ab Ecclesiae definitione discedere, et alioquin vult libere sentire, quamdiu sibi de Ecclesiae definitione non constat. Tunc enim si contingat in re dissentire a definitione Ecclesiae, sine dubio est id cum minori voluntate, et absque pertinacia, et cum minori contemptu. Si quis autem ignorantiam affectat ad hunc finem *ne retrahatur* a peccato, peccatum augetur praecise in ratione intrinsecae inclinationis, et voluntatis inclinatae, et, hoc sensu, *voluntarii;* cum illud homo ita amet, ut ob id velit etiam ignorantiae damnum subire; verum minuitur simpliciter in ratione *actus humani;* nam ignorantia, ex quacumque causa oriatur, *per se* imminuit rationem actus humani, et formalem contemptum legis. Insuper in tali casu ideo iste vult ignorare, ne retrahatur a peccato. Ergo si sciret, forte reapse retraheretur a peccato. Ergo illa ignorantia ostendit voluntatem non adeo firmatam in tali peccato. Tandem, si quis ignorantiam affectat, quia ipsum *absolute vult* peccatum, sive reapse prohibeatur sive non, legem omnino contemnens, peccatum certe augetur, quia illa ignorantia est signum magni affectus ad peccatum et maioris contemptus, cum tanto affectu peccatum prosequatur, ut dispendium etiam pati velit ignorantiae et sic peccare, licet forte res in se peccatum non sit, puta si quis, in allato exemplo, nolit scire definitionem Ecclesiae, quia decrevit ita sentire, quidquid Ecclesia sentiat. Et hoc quidem sensu intelligendus videtur S. Th. l. c. Cf. Suarez D. 4. S. 2.; Lugo de Poenit. D. 4. S. 4. n. 183.; Struggl l. c. n. 36.

26. Ad *speciem* quod attinet peccatorum *ex ignorantia*, de peccatis, *non praevisis*, quae fiunt ex voluntaria ignorantia, *privante totaliter* usu rationis, qualia sunt peccata ebriorum, et amentium voluntarie, nec dicamus ea non esse in genere moris, considerantes istos actus in seipsis, nec fateamur praedicta esse secundum se peccata; quia sunt utcumque tandem voluntaria; sed dicamus esse circumstantias peccatorum, et pertinentes ad circumstantiam, *quid*, significantem effectum. Et ratio est, quia haec sunt voluntaria in suis tantum causis.

Ex hoc namque, quod sunt quodammodo voluntaria, esse enim voluntarium in causa est esse aliquo modo voluntarium, sunt in genere actuum humanorum et moralium; et a tota culpa non excusantur. Ex eo autem quod sunt voluntaria in solis causis, non sunt secundum se peccata, sed a propriis speciebus distracta, circumstantiae sunt peccatorum, quorum sunt effectus, et ad illorum peccatorum species spectant, in quibus sunt voluntaria. Et sic homicidium et blasphemia Dei ex ebrietate ad speciem ebrietatis reducuntur, quatenus duo illa sequentia peccata in circumstantiam huius primi, ebrietatis peccati, transeunt. Unde Augustinus In l. 22. Contra Faustum inquit: « Lot, culpandus est non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit ». *Non praevisis;* si enim peccata aliquo modo, propriis obiectis, praevideantur, peccata tunc sunt eiusdem speciei, cuius essent, si fierent a sciente. Et hoc modo rei erant Iudaei mortis Iesu Christi, quamvis, *si cognovissent, non crucifissent.* 1. ad Cor. 2., 8. Cf. Caietanum in 1. 2. q. 76. a. 4.

27. De peccatis, item *non praevisis*, quae fiunt ex ignorantia *facti*, culpabili *propter negligentiam,* ut cum vacans venationi pro cervo hominem occidit, dicendum ea pertinere ad speciem peccatorum directe volitorum, puta venationis periculosae, et similium actuum a quibus illa peccata causantur. Ratio est, quia plus requiritur ad rationem speciei propriae, quam simplex voluntarii ratio: oportet enim esse per se intentum id, unde species peccati sumitur: unde licet ista peccata sint voluntaria in suis causis, quia tamen non sunt voluntaria in seipsis, non sunt per se intenta, ac per hoc non sunt secundum se peccata, nec ut actus eliciti, nec ut actus imperati; sed sunt eventus, seu effectus peccatorum non intenti nec praevisi, quamvis praevidibiles, ac per hoc circumstantiae aggravantes, non trahentes tamen ipsae in suas species, sed distractae ipsae sunt in suarum causarum species. « Cum enim aliquid, ait S. Th. 1. 2. q. 76. a. 4., non cognoscitur esse peccatum, non potest dici, quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens ». Loquitur S. D. de ignorantia indirecte voluntaria et culpabili. — De peccatis quoque *non praevisis,* quae fiunt ex ignorantia *iuris* culpabili *propter negligentiam*, idem omnino dicendum videtur propter eandem rationem. Et sic ille, qui die ieiunii bis comedit propter culpabilem negligentiam in sciendis Ecclesiae ieiunii legibus; non contrahit aliam specifice malitiam, quam voluntariae illius ignorantiae. Cf. Caietanum in l. c. S. Th., La Croix l. 1. n. 757.-760.

28. Atque hic quaeritur: an ignorantia vincibilis legis sit peccatum per se speciale? — R. Negative. Omnis enim lex sui observationem praecipiens, implicite quidem praecipit eiusdem legis cognitionem. Verum hanc non praecipit nisi in ordine ad opus quod

faciendum vel omittendum praecipitur. Ergo ignorantia illa vincibilis legis speciem accipit ab ipsa legis transgressione, cuius causam vel periculum praebet. Idque locum habet etiam quoad ignorantiam articulorum fidei. Nam licet eorum notitia, uti habet communior opinio, speciali praecepto et per seipsam precipiatur, atque ideo, sistendo in ipsa obligatione sciendi, est per se culpabilis talis ignorantia, hoc tamen peccatum eiusdem fidei virtuti oppositum est. Malitia enim peccati contra fidem in eo est, quod aliquis offendit auctoritatem loquentis non credendo. Haec autem irreverentia invenitur non solum quando aliquis scienter dissentit Deo loquenti; sed etiam quando aliquis culpabiliter negligit examinare, an sit doctrina Dei, et ob eam negligentiam discredit, quae a Deo dicuntur. Cf. Lugo de Poen. D. 16. n. 182. seqq.; Laymann l. 1. Tr. 2. c. 4. n. 10.; Viva de Act. hum. q. 3. a. ult., Caietanum in 1. 2. q. 76. a. 4.

29. Cum peccata ergo, quae ex ignorantia procedunt, sint *tantum voluntaria in causa*, et *non aliam* consequenter *malitiam* habeant, quam *malitiam*, quae adfuit *in ipsa causa ponenda:* sequitur quod *gravitas* etiam istius malitiae non est diiudicanda ab ipsa re in se spectata, quae est effectus illius ignorantiae, sed a quantitate malitiae eiusdem ignorantiae. Et sic mensura reatus medici in homicidio, reatus advocati in damno sui clientis, reatus confessarii in damno sui poenitentis, reatus parochi in damno sui parochiani non ab huiusmodi nocumento in se spectato, sed a gradu negligentiae in examinando *facto* aliquo particulari, vel in *iure* aliquo considerando; quae quidem levissima esse potest, licet inde gravissimum etiam damnum sequi possit. — Reatus autem pravi effectus ex ignorantia incurritur, quamvis huiusmodi effectus non sequatur; et iterari potest peccatum, si stante huiusmodi ignorantiae advertentia, in ea quis iterum statuat perseverare. Ignorat e. gr. parochus matrimonii impedimenta, et sciens prudens pergit suum officium exercere, sed interim nullum contrahitur matrimonium; suam advertens ignorantiam negligit iterum iterumque debitam acquirere scientiam. Reus parochus est errorum, non solum quos committit, sed etiam quos probabiliter est commissurus, voluntarie negligens acquirere scientiam suo officio omnino necessariam, et peccata multiplicat quoties nova voluntate negligit studio illorum impedimentorum operam dare. — Si quis vero de ea doleat ignorantia, et studium deinceps pro viribus adhibeat, ei amplius imputanda non erunt, quae ex priore negligentia oriantur.

30. An habendae sint tanquam humanae, adeoque imputabiles sint actiones, quas quis facit ex contracto habitu. — R. 1°. Speculative. Humanae sunt, et imputabiles, si eas advertat, in se; secus in causa tantum, quamdiu tamen habitum non retractaverit, neque extirpare conetur. 2°. Practice. « Huiusmodi peccatores male habituati,

quamvis habeant cognitionem minus expeditam, quam alii, semper tamen habent cognitionem aliquam actualem suorum criminum sufficientem ad reddendos actus deliberatos et mortales ». S. Alph. l. 5. n. 4. par. *Tertio*, l. 3. n. 127., Tr. de Act. hum. XIV.

31. Ille autem qui sciens prudens peccat *ex habitu*, et non ex aliqua insurgente passione, vel ex ignorantia, *ex malitia* peccat, nam qui habitum habet semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quamdiu habitu utitur. « Unicuique enim habenti habitum est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum; quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale; ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est *ex certa malitia* peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat *ex habitu* peccet *ex certa malitia* ». S. Th. 1. 2. q. 78 a. 2. Peccata *ex malitia* sunt, quae pleno voluntatis affectu committuntur. Peccatum certe diligere et fovere convincitur, qui illud patrare consuevit. Qui vero consuetudinem emendare studet, si quandoque vi consuetudinis labatur, *ex infirmitate* potius peccat. Cf. Comment. seq. n. 27.

COMMENTARIUS SEXTUS
DE CONCUPISCENTIA

1. In praecedenti Commentario sermo fuit de primo impedimento humani actus, nempe de ignorantia, quae se tenet ex parte intellectus, qui primum principium est actus humani. Dicendum nunc est in praesenti Commentario de concupiscentia, altero impedimento actus humani. Concupiscentia enim se tenet potissimum ex parte voluntatis, quae est secundum principium actus humani. Enimvero ignorantia tollit intellectus cognitionem; concupiscentia vero potissimum voluntatis inclinationem afficit, afficiens simul ipsam cognitionem intellectus.

2. Concupiscientiae nomine non intelligitur hoc in loco pravus ille cupidinis fomes, quo honesta refugimus et in illicita delectabilia ferimur, ad Rom. 7., 8. 23.; sed generatim, intelligitur passio quaecumque appetitus sensitivi, qui fertur in bonum sibi proprium consequendum et in malum vitandum. Singula huius definitionis elementa paucis explicemus.

3. Dicitur *passio quaecumque;* nam concupiscentia hic non sumitur pro *speciali passione* appetitus sensitivi, sed generatim pro quolibet motu appetitus sensilis. Concupiscentia enim, proprie loquendo specialis passio est, et de ea agit S. Thomas 1. 2. qq. 30. et 31. Post-

quam enim egerit de passionibus animae in generali, qq. 22.-25., incipit deinde tractare de passionibus animae in speciali, de passionibus nempe concupiscibilis et irascibilis, qq. 26.-48. Specialis autem concupiscibilis passio est *concupiscentia,* prout ab aliis concupiscibilis passionibus distinguitur, nempe ab *amore* et *delectatione*, earumque oppositis, i. e. odio et tristitia. « Bonum delectabile, ait S. Th. 1. 2. q. 30. a. 2., secundum sensum, est communiter obiectum concupiscibilis, unde secundum eius differentias diversae passiones concupiscibilis distinguuntur... Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens: nam secundum quod est praesens facit in seipso quiescere; secundum quod est absens facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat *amorem;* in quantum vero absens attrahit ad seipsum causat *concupiscentiam;* in quantum vero praesens quietat in seipso, causat *delectationem.* Sic ergo *concupiscentia* est passio differens specie et ab amore et a delectatione... Bonum delectabile non est absolute obiectum concupiscentiae, sed sub ratione absentis... Huiusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivae partis, quae respicit particularia ».

4. *Appetitus sensitivi*, generatim, prout complectitur vim concupiscibilem et irascibilem; quarum distinctio ex ipso obiecto est, prout nempe vel absolute bonum sensile est, vel bonum difficile et arduum. « Obiectum potentiae concupiscibilis, inquit A. D. 1. 2. q. 23. a. 1., est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est, quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, in quantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis est obiectum irascibilis. Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium et similia; quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia et timor, spes et huiusmodi... Bonum in quantum delectabile movet concupiscibilem. Sed si bonum habeat quandam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit, esse aliam potentiam, quae in id tenderet: et ratio est eadem de malis. Et haec potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt... Ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concu-

piscibilis in suum obiectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis. Et secundum hoc etiam passiones, quae sunt in irascibili, consequuntur gaudium et tristitiam, quae sunt in concupiscibili ».

5. *Appetitus sensitivi.* Etenim « est duplex delectatio, una quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis. Alia, quae est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animae tantum. Secunda autem est animae et corporis; quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse *concupiscentia,* quae *simul* pertineat et *ad animam* et *ad corpus,* uti ipsum nomen concupiscientiae sonat. Unde concupiscentia, *proprie loquendo,* est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur ». Hinc patet *concupiscentiam* non esse idem ac *desiderium.* « Dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat *aliquam consociationem in cupiendo* sicut *concupiscentia;* sed simplicem motum in rem desideratam ». S. Th. 1. 2. q. 30. a. 1.

6. *In bonum sibi proprium,* nempe delectabile, sensibile, imaginatione apprehensum. « Appetere aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod est proprie concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem ». S. Th. 1. 2. q. 30. a. 1. ad 3. « Concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile: uno modo, quia est conveniens naturae animalis, sicut cibus et potus, et alia huiusmodi. Et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur *naturalis.* Alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens secundum apprehensionem: sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso. Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas. Primae ergo concupiscentiae naturales communes sunt hominibus et aliis animalibus; quia utrisque est aliquod conveniens et delectabile secundum naturam; et in his omnes homines conveniunt... Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid, ut bonum et conveniens praeter id quod natura requirit ».

7. *In bonum sibi proprium prosequendum, et in malum vitandum.* Obiectum enim concupiscibilis ex A. D. est bonum et malum; ex appetitu boni fuga mali causatur. « Obiecta concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni, unde et omnes passiones quorum obiectum est bonum naturaliter sunt priores passionibus, quorum obiectum est ma-

lum: quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum ». Insuper concupiscentia, in praesente quaestione de eius influxu in voluntarium, ut iam dictum est, sumitur non strictiore sensu pro solo *appetitu boni sensibilis*, sed sensu latiore pro *quolibet motu appetitus sensibilis*, seu pro *qualibet passione* huius appetitus, et quatenus generatim est « motus appetitivae virtutis sensibilis, qui est ex imaginatione boni vel mali ». S. Th. 3. D. 26. q. 1. a. 1.

8. Quaestio primo loco movetur: utrum concupiscentia causet involuntarium? — Concupiscentia non causat involuntarium. Nam concupiscentia hoc potius facit, quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium. « Dicitur enim aliquid voluntarium, ex eo quod voluntas in id fertur. Per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id, quod concupiscit ». S. Th. 1. 2. q. 6. a. 7.

9. Concupiscentia autem alia est antecedens, alia est consequens. Illa liberum voluntatis actum antecedit, et consequenter mere naturaliter excitatur. Ista liberum voluntatis actum consequitur. Illa trahit et inclinat rationem et voluntatem. Ista ex voluntate redundat. Illa voluntaria non est, ista voluntaria est vel in se, si eam voluntas ex industria velit et excitet; vel in causa, si naturaliter ex libero voluntatis actu resultet. « Appetitus sensitivus, ait S Th. 1. 2. q. 77. a. 6., potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo ». Potest ergo concupiscientia simul esse antecedens et consequens; antecedens in sui initio et consequens in sui continuatione, quatenus nempe illi accedit voluntatis consensus, eam fovens. Cum autem concupiscentia natura sua ad actum semper inclinet et impellat, nulla est consideratio et distinctio concupiscentiae causantis et concomitantis.

10. Concupiscentia *antecedens* minuit voluntarium tum in ratione *voluntarii*, tum in ratione *liberi*. Quare actus, ex ea procedens, eo minus voluntarius est sub utraque ratione, quo magis illa est intensior. Ratio 1.ae p. est, quia actus eatenus est *voluntarius*, quatenus est a principio intrinseco. Atqui concupiscentia extrinseca voluntati est. Ergo actus ex eius impulsu procedens minus voluntarius est in ratione *voluntarii*. Hinc S. Th. 1. 2. q. 77. a. 6. ad 3. inquit: « Dicendum, quod etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus: non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum ». Et ib. in c.: « Actus in tantum est peccatum in quantum est voluntarius, et in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et voluntatem. Unde quanto ratio et

voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens, et secundum hoc passio minuit peccatum, in quantum minuit voluntarium ».

11. Ratio 2. p. est, quia actus tanto minus est voluntarius in ratione liberi, quanto minus habet dependentiae ex parte liberae voluntatis et advertentiae ex parte rationis. Atqui cum vehementior est passio praecedens, tanto minor est dependentia huius actus consequentis ex voluntate libere se determinante et ex ratione considerante. Nam *libera* voluntas, quanto magis invenit animum iam propendentem per passionem, tanto minus ipsa in actus determinationem consequentis influit. Deinde, licet directe nequeat passio influere in iudicium, potest tamen indirecte influere tripliciter: 1.° per quandam *distractionem,* minor est enim ad singula sensus, cum pluribus intendit; 2.° per quandam *contrarietatem,* quatenus inclinat ad contraria eius quod deberet iudicari, et animus evadit debilis et imbecillis; 3.° per *immutationem corporalem;* pervertit enim phantasiam, quae se non praestat rectis operationibus intellectus, ut in insanis et furentibus ex passionum vehementia videre est. S. Th. 1. 2. q. 6. a. 7. ad 3., q. 10. a. 3., q. 73. a. 6. ad. 2., q. 77. a. 1. 2. 3. 6. 7.; Suarez D. 3. S. 3. 4.

12. Quamvis vero ex antecedenti concupiscentia voluntatis actus minus voluntarius sit, quia non est ita voluntatis proprius, sicut si sola ratione voluntas moveretur, evadit tamen intensior et facilior. Ac prout maior est passio eo faciliorem reddit voluntatis conatum. Et sic milites ex spe gloriae, parentes et amici ex amore filiorum et amicorum molesta quaeque iucunde perferunt. S. Th. 1. 2. q. 77. a. 6. ad 3.

13. Concupiscentia *consequens* praesupponit actum tanto magis voluntarium, quanto ipsa intensior est. Ratio est, quia concupiscentia consequens excitatur in nobis consequenter ad actum voluntatis libere sese determinantis. Quare sive excitetur naturaliter per quandam redundantiam in partem inferiorem ex superiore, sive excitetur voluntarie, vel indirecte per voluntariam negligentiam et omissionem repressionis motuum exurgentium, vel directe data opera et studiose motus excitando in inferiore parte; concupiscentia, utpote consequens et non praecedens liberum voluntatis actum unde procedit, non potest in ipsum ullum causalitatis influxum exercere; neque potest voluntarium, cuius effectus est, augere aut imminuere, sed eundem voluntatis actum praesupponit, qui influxum potius in ipsam exercet. Et si sermo iterum sit de concupiscentia, quae sive voluntarie sive naturaliter ex ipso voluntatis actu excitatur, cum effectus proportionatus esse debeat suae causae, eamque superare non possit, concupiscentia consequens non diminuit voluntarium, sed magis

auget, quatenus nempe significat et demonstrat maiorem voluntatis propensionem et inclinationem ad actum. S. Th. 1. 2. q. 73. a. 6. ad 2., q. 77. a. 6.

14. « Dicendum, quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis: uno modo antecedenter; et sic cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus diminuunt actus bonitatem. Laudabilius enim est, quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter; uno modo per modum redundantiae, quia scilicet cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior; et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis; et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo; et sic passio animae addit ad bonitatem actionis.... Dicendum quod passio tendens in malum praecedens iudicium rationis diminuit peccatum; sed consequens aliquo praedictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum eius ». S. Th. 1. 2. q. 24. a. 3. ad 1. 3. Concupiscentia ergo consequens, quae ex mera naturali resultantia et redundantia exoriatur partis superioris in inferiorem, illud quod ex ipsa procedit, reddit uti patet voluntarium, et magis voluntarium *in causa,* quo ipsa intensior est, eo ipso quod ipsa a voluntate dependeat. Illud vero reddit minus *in se* voluntarium, cum rationem semper aliquo modo obnubilet et liberum voluntatis exercitium aliquo modo impediat. S. Th. de Malo q. 3. a. 10. Concupiscentia vero consequens directe excitata ad agendum, v. g. si quis odium ex industria in se excitat contra inimicum acceptas iniurias animo revolvendo, ut vindictam pertinacius appetat et maiori exequatur audacia, illud quod ex ea procedit magis voluntarium simpliciter reddit, quia passio illa directe voluntarie excitata *est signum quod motus voluntatis sit fortior.* « Sed hoc, ut observat S. Th. de Malo q. 3. a. 11., non est *ex passione* benefacere vel peccare, sed potius *pati ex* electione boni vel mali ».

15. An concupiscentia diminuat meritum et demeritum? — Affirmative respondendum est de concupiscentia *antecedente;* nam ea diminuit voluntarium in ratione liberi, unde meritum et demeritum desumitur « Passio, ait S. Th. de Malo q. 3. a. 11., praecedens motum voluntatis, diminuit rationem meriti et demeriti, quia meritum et demeritum in electione consistunt ex ratione procedente. Passio autem obnubilat vel ligat iudicium rationis. Quanto autem iudicium rationis fuerit purius, tanto electio est perspicacior ad merendum vel demerendum ». Et 1. 2. q. 77. a. 6. ad 22.: « Bona passio, conse-

quens iudicium rationis, augmentat meritum. Si autem praecedat, ut scilicet homo magis *ex passione* quam ex iudicio rationis *moveatur* ad bene agendum talis passio diminuit bonitatem et laudem actus ». — Negative vero respondendum est de concupiscentia *consequenti;* siquidem illa signum est magnitudinis affectus voluntatis, eiusque intensionem demonstrat. Et sic S. Th. de Malo q. 3. a. 11. ait: « quod ille, qui cum maiori compassione facit eleemosynam magis meretur, et qui cum maiori libidine facit peccatum magis peccat, quia hoc est signum, quod motus voluntatis sit fortior ». Cf. n. 10. 11. 13. 14.

16. Sequitur ex dictis, quod si sermo sit de voluntate non *obsequente,* sed *resistente* pravae concupiscentiae; magnitudo concupiscentiae proveniens ex causa mere naturali auget meritum et debilitas e contrario concupiscentiae ex eadem naturali causa, meritum imminuit; maior enim voluntatis conatus requiritur contra illam, minor contra istam. « Magnitudo concupiscentiae seu debilitas.... quandoque procedit ex causa corporali; quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum, quam alii, et iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes magis paratas, quam alii. Et talis debilitas concupiscentiae diminuit meritum, magnitudo vero auget ». S. Th. 2. 2. q. 155. a. 4. ad 2. Si vero magnitudo concupiscentiae proveniat ex ipsa voluntate, nempe ex minori eius conatu et labore in sui mortificationis et virtutum exercitio, concupiscentiae debilitas e contrario proveniat ex magno voluntatis conatu et labore in sanctitate acquirenda; tunc maior concupiscentia meritum diminuit, et minor concupiscentia meritum auget, ratione praedictae causae, laboris nempe et conatus minoris vel maioris voluntatis. « Quandoque vero, subdit S. Th. l. c. debilitas vel magnitudo concupiscentiae provenit ex causa spirituali laudabili, puta ex vehementia caritatis vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiae auget meritum ratione suae causae, magnitudo vero minuit ».

17. An passio diminuat peccatum? — R. « Dicendum quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii quod est facultas voluntatis et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. .... Si igitur accipitur passio, secundum quod *praecedit* actum peccati, sic necesse est, quod diminuat peccatum. Actus enim in tantum est peccatum, in quantum est voluntarius, et in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens. Et secundum hoc passio minuit peccatum, in quantum minuit voluntarium. Passio autem *consequens* non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis eius, in quantum scilicet demonstrat intensionem

voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est, quod quanto aliquis maiori libidine, vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat ». S. Th. 1. 2. q. 77. a. 6.

18. Hinc sequitur quod eo magis peccatum minuitur, quo vehementior est passio *praecedens*. « Dicendum, quod de ratione peccati est, quod sit voluntarium. Voluntarium autem dicitur, cuius principium est in ipso agente. Et ideo quanto principium interius magis augetur, tanto etiam peccatum fit gravius; quanto autem principium exterius magis augetur, tanto peccatum fit levius. Passio autem est principium extrinsecum voluntati; motus autem voluntatis est principium intrinsecum. Et ideo quanto motus voluntatis fuerit fortior ad peccandum, tanto peccatum est maius: sed quanto passio fuerit fortior impellens ad peccandum tanto (peccatum) fit minus ». S. Th. de Malo q. 3. a. 11. ad 3. Cf. n. 10. 11. 12.

19. Actus vero ex *consequenti* concupiscentia procedens, eo magis voluntarius et maius peccatum est, quo illa maior est. « Si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia est maius peccatum ». S. Th. 1. 2. q. 73. a. 6. ad 2. Itemque concupiscentia directe excitata peccatum auget. Nam cum sit voluntaria, quo maior ipsa est, eo maius adfuit voluntarium, unde ipsa orta est. Et ob eandem rationem maius habetur meritum in voluntaria concupiscentiae refraenatione, eiusque imminutione. — Cf. n. 13. 14. 16.

20. An passio totaliter excuset a peccato? — « Dicendum quod secundum hoc solum actus aliquis, qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio, quae totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat; alioquin non totaliter..... Passio quandoque quidem est tanta, quod totaliter aufert usum rationis; sicut patet in his, qui propter amorem vel iram insaniunt. Et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum; quia est voluntarius in sua causa.... Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex aegritudine, vel aliqua huiusmodi causa incidit in talem passionem, quae totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta, quod totaliter intercipiat usum rationis; et tunc ratio potest passionem excludere, divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum: quia membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis. Unde talis passio non totaliter excusat a peccato ». S. Th. 1. 2. q. 77. a. 7., q. 6. a. 7. ad 3. Cf. etiam q. 10. a. 3.

21. Ratio autem est, quia voluntas in suo agendi modo pendet ab

intellectu. Intellectus autem duobus modis potest aliquid proponere voluntati. *Primo,* ex subita et simplici apprehensione, quod tunc fit, quando mediante phantasia et appetitu sensitivo, subito apprehendit aliquod bonum delectabile, quo appetitus afficitur, et hoc proponit voluntati sub ratione boni tantum delectabilis, et nullo modo sub ratione mali. Tunc enim voluntas determinatur ad hoc appetendum, et non est in illius potestate appetere et respuere, quia intellectus determinate proponit illi bonum, quod appetat, et non simul proponit illi malum, quod respuat. *Secundo,* ex praevia deliberatione seu usu rationis, qui tunc fit, quando intellectus non solum apprehendit aliquod obiectum, sed simul in eo videt rationem boni et mali, et praeterea iudicat et discurrit de toto negotio. Tunc enim voluntas indifferenter potest vel appetere illud propter rationem boni, vel respuere propter rationem mali, vel denique cessare ab omni actu, quia nec bonum malo commixtum potest illam necessitare ad appetendum, nec malum bono commixtum potest illam necessitare ad respuendum. Becanus Tr. 1. C. 2. q. 10. n. 34. 35.

22. An primi pravae concupiscentiae motus sint semper peccata, et qualia? — Nullum dubium esse potest, quod primi pravae concupiscentiae motus sint peccata, et peccata mortalia, agitur enim de re gravi, si illis exurgentibus voluntas sequenti tempore *consentiat*, et consentiendo morose in illis *delectetur,* sive longa, sive brevi et brevissima mora. Actus enim est de re graviter turpi, et plene deliberatus: et ille primus concupiscentiae motus, licet independenter omnino a voluntate excitatus fuerit, accedente voluntatis consensu, iam actus imperatus in sui mora et permanentia incipit esse. Quare ea *mora* voluntaria mora est.

23. Nullum dubium item est quod primi pravae concupiscentiae motus naturaliter excitati et independenter a voluntate, quae deinde pro viribus illis *dissentit* et *resistit*, nullo modo peccata sunt. Actus enim sunt omnino involuntarii: et sine voluntario peccatum non est. Immo meritum inde est voluntati repugnanti. « Primus motus, ait S. Th. 2. Dist. q. 1. a. 4. ad 3., non habet rationem culpae, nisi secundum quod aliquo modo est in potestate voluntatis. Unde quamdiu voluntas non repugnat, habet rationem peccati. Sed quando voluntas iam repugnare incipit, tunc homo meretur ».

24. Si tandem voluntas, exurgente primo concupiscentiae motu, neque *consentit* neque *dissentit,* sed permittit, non illum prohibens, iam *rationem habet peccati* huiusmodi motus, quia *aliquo modo est in potestate voluntatis.* Ille enim motus iam contra et praeter voluntatem, haud sane intendentem, sed saltem permittentem, non est. Peccatum autem non mortale sed leve est. Etenim peccatum mortale est in aversione a Deo, quae haberi non potest sine ratione sese a Deo

avertente per deliberationem, quae aversio hic non habetur. Ergo illud peccatum mortale non est, sed veniale. Peccatum veniale est; quia inordinatum est, nulla causa excusante, ab omni resistentia cessare ac nihil agere, in re tam periculosa; quod cum mortale non sit, a veniali tamen culpa eximi non potest. « Primus motus est motus sensualitatis praeveniens deliberationem rationis..... Ad naturam autem sensualitatis et rationis pertinet, quod motus sensualitatis, qui est absque deliberatione rationis, non possit esse peccatum mortale: quia peccatum mortale est, quod consistit in aversione a Deo, ad quem converti non potest homo nisi per rationem: et per consequens aversio a Deo, quae constituit peccatum mortale, non potest esse nisi in ratione ». S. Th. Quodl. 4. a. 22. Insuper inordinatio, quae peccatum mortale constituit, est in voluntate, quae *vult* malum. Porro hic voluntas non vere *vult*, sed *permittit:* permittere autem malum per se peccatum non est, vel certe peccatum mortale non est. Nam *velle* malum est ex perfecto voluntatis dominio, malum *permittere,* nonnisi ex eius imperfecto dominio est, siquidem est malum tantum *non prohibere.* « Habet voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum. Completum dominium habet in illis actibus, *qui ex imperio voluntatis procedunt,* et hi sunt actus deliberationem sequentes, qui rationi adscribuntur. Sed incompletum dominium habet, in illis actibus, qui *non per imperium rationis* procedunt, sed tamen voluntas *eos impedire* poterat; ut sic *quodammodo voluntati subiaceant,* quantum ad hoc quod est *impediri* vel *non impediri,* et ideo inordinatio, quae in his actibus contingit, rationem peccati causat, tamen *incompleti,* et ideo in his actibus peccatum *levissimum* est, et *veniale* ». S. Th. 2. Dist. 24. q. 3. a. 2.

25. Eadem est S. Th. doctrina Quodl. 4. a. 21.: « Dicendum quod motus importat inclinationem quandam ad terminum; quae quidem inclinatio pertinet ad appetitum in humanis actibus. Est autem in homine triplex appetitus. Unus quidem naturalis, secundum quod vis appetitiva pertinet ad animam vegetabilem, sicut et vis digestiva et expulsiva et retentiva. Secundus appetitus est sensualitatis, qui movetur secundum apprehensionem sensus. Tertius appetitus est voluntatis, qui movetur secundum iudicium rationis. Peccatum quod habet rationem culpae, de quo nunc loquimur, non potest esse nisi in actu voluntario, qui scilicet est aliqualiter in potestate peccantis. Actus autem appetitus naturalis non subiacet imperio rationis, sicut nec actus aliarum potentiarum vegetabilis animae; et ideo in actu talis appetitus non potest consistere culpa; sicut quod homo esuriat vel sitiat, absque culpa est: et idem dicendum est in aliis huiusmodi. Sed actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis; quia ratio praeveniens ipsum, potest eum imperare, vel etiam impedire: et ideo talis motus

potest iam habere rationem culpae: et si sequatur iudicium rationis, poterit etiam esse peccatum mortale, sicut et motus exteriorum membrorum imperati a ratione. Si autem praeveniat iudicium rationis, est quidem peccatum, si tendat in aliquid illicitum, quia in potestate hominis fuit ipsum cohibere; est tamen veniale peccatum et levissimum..... et hoc dicitur primus motus peccati. Motus autem superioris appetitus i. e. voluntatis, consequens iudicium rationis iam potest esse peccatum mortale ».

26. Verum grave, practice loquendo, adest etiam peccatum; si, positiva omissa resistentia, manifesto quis exponatur periculo voluntariae approbationis et consensus; quod facile in re maxime alliciente potest contingere. Ac quoad eos, qui non sunt timoratae conscientiae, et qui in tam periculosa tentatione nihil contra eam agunt, multum timendum est ne revera graviter peccent. Aliud autem est *positive* resistere, aliud *directe* oppugnare. Ad positivam resistentiam pertinet sola voluntatis dissensio, quae vero non est continue iteranda, si diu tentatio permaneat; sed sufficit cum humili oratione ad Deum confugere. *Directa* oppugnatio in contrariis actibus eliciendis consistit contrariae virtutis, *indirecta* vero oppugnatio habetur avertendo animum a cogitatione turpium rerum, eumque honestis aliis rebus serio occupando. Indirecta haec oppugnatio maxime adhibenda est in cogitationibus pravis et in tentationibus luxuriae. Animum enim avertendo a cogitatione turpium rerum efficax habetur remedium ad eas cogitationes et tentationes repellendas. Directe velle eas oppugnare animum detinet in illis rebus, quod facile tentationem nedum pellere, potest augere; « quia ubi maior est sollicitudo, imaginatio magis defigitur in tali obiecto, per imaginationem autem maxime augentur » motus pravi. La-Croix l. 5. n. 111.

27. Utrum consuetudo vel habitus augeat voluntarium aut liberum, an minuat; et consequenter utrum augeat culpam vel meritum, an minuat? — « Dicendum ex consuetudine et habitu per illam acquisito fieri, ut voluntas maiori promptitudine feratur; quia maiori facilitate et delectatione operatur ex habitu, quam sine illo, caeteris paribus. At vero maiori conatu operamur ea, quae facilius et iucundius efficimus: sic ergo habitus auget voluntarium, quia augmentum voluntarii in hoc consistit, quod voluntas maiori impetu feratur. At vero de libero dicendum, sicut paulo ante dicebamus de affectu voluntatis, seu de concupiscentia consequenti, quod habitus quidem per se ac formaliter minuit libertatem quia inclinando magis voluntatem ad alteram partem minuit indifferentiam eius: tamen moraliter et in ordine ad effectus morales non censetur minuere, quamdiu illa consuetudo libera ac voluntaria est propter eandem rationem, quia dispositio libera, ut sic, non minuit liberum. Unde fit probabile, si consuetudo et

habitus fiant involuntaria per actum contrarium, efficacem quantum est ex parte hominis, quem poenitet se acquisivisse talem consuetudinem, vel habitum, et proponit facere quantum in se est ad vincendum illum, tunc, inquam, est valde probabile consuetudinem minuere libertatem et consequenter culpam, quia talis consuetudo versa est quodammodo in naturam, et iam non est in potestate hominis tam cito vincere illam, et alioqui est iam involuntaria, et ideo non reputatur tanquam suppositio libera, sed necessaria ». Suarez D. 3. S. 3.; S. Th. 1. 2. q. 78. a. 2. 4. Cf. Comment. Quintum n. 30. 31.

28. Utrum gratia augeat voluntarium aut liberum, an minuat? — « Dicendum est per se loquendo augere voluntarium, quia movet et inclinat voluntatem ad volendum; et quamvis gratia soleat dici principium extrinsecum, tamen per se loquendo movet aut ex parte obiecti trahendo voluntatem multo suavius quam concupiscentia soleat trahere... vel ex parte potentiae per habitum in illa infusum, aut motionem vitalem eius, et ab illa intime procedentem. At vero de libero fieri potest, ut gratia interdum illud minuat, inclinando magis voluntatem ad alteram partem, tamen non semper est necessarium, nam in hoc differt multum inter gratiam et concupiscentiam; nam concupiscentia movet ad unum sub aliqua ratione, occultando seu minuendo cognitionem eiusdem obiecti sub aliis rationibus; at vero gratia per se loquendo illuminat, et ostendit in obiecto omnem rationem boni et mali, quae in illo considerari potest, et inclinat ad prosequendum illud sub perfectissima et suprema ratione boni, quam facit ponderare ac aestimare prout digna est: atque ita ex vi gratiae non est necesse, ut minuatur libertas, quamvis, ut dixi, aliquando minui possit ». Suarez D. 3. S. 3. Cf. etiam Tr. 3. D. 5. S. 3. n. 18. Nullo igitur pacto gratia libertatem tollit, sed perficit.

29. Apposite Leo XIII. Litt. Enc. *Libertas* 20. Iun. 1888.: « Divinae virtus gratiae, cum mentem illustret, voluntatemque salutari constantia roboratam ad morale bonum semper impellat expeditiorem efficit, simulque tutiorem nativae libertatis usum. Ac longe est a veritate alienum, interveniente Deo, minus esse liberos motus voluntarios: nam intima in homine et cum naturali propensione congruens est divinae vis gratiae, quia ab ipso et animi et voluntatis nostrae auctore manat, a quo res omnes convenienter naturae suae moventur. Immo gratia divina, ut monet Angelicus Doctor, ob hanc causam quod a naturae opifice proficiscitur, mire nata atque apta est ad tuendas quasque naturas, conservandosque mores, vim, efficientiam singularum ». Et iam antea idem Leo XIII. scite animadvertebat: « Si posse deficere a bono secundum naturam esset perfectionemque libertatis, iam Deus, Iesus Christus, Angeli, Beati, in quibus omnibus ea potestas non est, aut non essent liberi, aut certe minus perfecte essent,

quam homo viator atque imperfectus. De qua re Doctor Angelicus multa saepe disputat, ex quibus effici cogique potest facultatem peccandi non libertatem esse, sed servitutem. Subtilissime illud in verba Christi Domini Ioann. 8., 34.: Qui facit peccatum servus est peccati. *Unumquodque est illud, quod convenit ei secundum naturam. Quando ergo movetur ab aliquo extraneo, non operatur secundum se, sed ab impressione alterius, quod est servile. Homo autem secundum suam naturam est rationalis. Quando ergo movetur secundum rationem, proprio motu movetur, et secundum se operatur: quod est libertatis, quando vero peccat, operatur praeter rationem, et tunc movetur quasi ab alio, retentus terminis alienis, et ideo:* « qui facit peccatum servus est peccati ».

COMMENTARIUS SEPTIMUS

DE METU

1. Metus communiter definitur: *instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio.*

2. *Instantis vel futuri periculi causa, periculi* nempe mali: nam *mali praesentis periculum* amplius non est, cum iam adsit. Malum autem *praesens* non ingerit timorem, sed tristitiam. « Malum coniunctum est causa doloris vel tristitiae per modum obiecti ». S. Th. 1. 2. q. 36. a. 4. « Obiectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest ». S. Th. 1. 2. q. 41. a. 2. « Tristitia est de praesenti malo; timor est de malo futuro, quod non ita movet, sicut praesens ». Ib. a. 1.

3. *Mentis trepidatio.* « Manifestum est quod timor, cum sit de malo ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se respicit bonum et malum ». Ib. a. 1.

4. Metus ergo prae se fert coactionem moralem, quae nempe in ipsam voluntatem exercetur; vis seu violentia e contra infert coactionem physicam, quae in alias potentias et exteriora membra exercetur, quatenus exteriore aliqua vi moventur ac impelluntur contra naturalem eorum inclinationem.

5. Dividitur timor in levem et gravem, *ratione mali*, quod timetur. Primus habetur aut cum malum instans vel futurum leve est; aut cum, licet grave sit, parum tamen probabile et verisimile est. Alter autem habetur, cum grave est malum impendens, et valde probabile vel certum est.

6. Grave autem est malum vel absolute vel relative. Hinc metus gravis in absolute gravem et relative gravem subdividitur. *Absolute grave* damnum illud est, quod in virum constantem metum incutit sui, et grave in se est ac communiter tale reputatur. Utrumque expli-

catur a S. D. 4. Dist. 29. q. 1. a. 2. Et primum de *metu cadente in constantem virum:* « Cadere metum in aliquem est aliquem metu cogi. Cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit, quod alias non vellet ad evitandum aliquid quod timet. In hoc autem *constans* ab *inconstanti* distinguitur quantum ad duo. Primo quantum ad qualitatem periculi, quod timetur, quia *constans* sequitur rationem rectam; per quam scit aliquid pro quo sit dimicandum vel faciendum. Semper autem minus malum, vel maius bonum eligendum est. Et ideo *constans* ad minus malum sustinendum cogitur metu maioris mali, non autem cogitur ad maius malum, ut vitet minus malum. Sed *inconstans* cogitur ad maius malum, propter metum minoris mali, sicut ad peccatum propter metum corporalis poenae. Sed *pertinax* e contrario non potest cogi etiam ad minus malum sustinendum vel faciendum, ut evitet maius malum; unde *constans* est medius inter *inconstantem* et pertinacem. Secundo differunt quoad aestimationem periculi imminentis, quia *constans* nonnisi *ex forti aestimatione et probabili* cogitur; sed *inconstans* ex levi..... *Constans* intrepidus est, non quod omnino non timeat, sed quia non timet quae non oportet, vel ubi, vel quando non oportet ». De malo vero, *in se gravi et quod communiter tale reputatur*, haec subdit: « Peccata sunt maxima malorum, et ideo ad hoc nullo modo potest homo constans cogi, immo magis debet homo mori, quam talia sustinere.... Sed quaedam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis, quae sunt inter praecipua, quae ad personam pertinent, sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum et servitus: et ideo ex istis cogitur ad alia damna corporalia sustinenda.... Nec differt, utrum haec pertineant ad personam propriam, vel uxoris, vel filiorum, aut aliorum huiusmodi ». Et his inter alia accensenda est infamia, si illi facile occurri non possit, ib. ad 3.; amissio omnium bonorum per furtum, rapinam, incendium; dimissio ab officio; matrimonii contrahendi frustratio; exclusio ab expectata haereditate, etc. Malum vero *relative grave* illud est, quod *secundum se,* et secundum communem hominum aestimationem, grave non est, grave tamen est respectu huius vel illius personae, puta, pueri, puellae, feminae, senis, infirmi.

7. Dividitur praeterea metus in intrinsecum et extrinsecum, ratione causae, unde proficiscitur. Metus intrinsecus est, qui exoritur ex intrinseca ipsius subiecti dispositione, ex cuiusque nempe propria corporis aut animi infirmitate. Timor mortis ex gravi morbo excitatus, timor intrinsecus est, quippe qui exoritur tanquam ex causa ex infirmitate, quae in ipso subiecto timoris est. Metus extrinsecus est, qui ab extrinseca causa excitatur, sive causa haec sit naturalis seu necessaria, sive sit causa moralis seu libera; ut item metus mortis ex naufragio, vel ex latrone obviam occurrente.

8. Metus extrinsecus a causa morali seu libera incussus in iustum et iniustum subdivitur, prout ius illa habeat vel non habeat malum inferendi; ut metus a iudice vel a grassatore incussus. Ac sive iuste sive iniuste metus incussus sit, potest talis metus simpliciter incuti ad aliquid obtinendum, vel ad malum aliquod inferendum, ut contingit in latronibus mortem minantibus, nisi quis det ea quae habet, vel in inimico mortem in vindictam item minitanti: et potest incuti ad *consensum* in certam quandam rem extorquendum, e. g. in sponsalia, in matrimonium, in contractum, etc. In primo et tertio casu, metus incussus ad aliquid obtinendum vel ad consensum extorquendum metus per se directe influit in consensum vel explicite, ut in tertio casu; vel implicite, ut in primo casu. In secundo casu metus per se directe non influit in consensum, sed per accidens in voluntatem influere potest, ut e. g. si quis inimico mortem ei minitanti, ut pacem sibi conciliet, se offerat ad eius filiam in matrimonium ducendam.

9. Metus speciali nomine appellatur *reverentialis*, cum metus est, ne superior offendatur, vel quo quis veretur resistere ei, cui subiicitur, nempe patri, matri, avo, socero, marito, regi, domino, praelato, tutori et curatori, ut communiter docent dd. cum Sanch.; item etiam patruo, aut patrueli, vel fratri maiori, si cum eis metum passus habitet, et ab ipsis alimenta recipiat. S. Alph. l. 6. n. 1056. « Pontius merito ait, metum *reverentialem per se* esse *gravem*, quia aliud est operari ex reverentia superiori debita, aliud ex metu reverentiali, qui necessario induit timorem alicuius gravis damni imminentis ex obedientia non praestita, puta diuturnae indignationis, etc. ». S. Alph. l. 3. n. 717. Indignatio profecto patris, domini, etc., malum est; et, si diuturna sit, malum grave est. Quare, seclusis etiam aliis malis, v. g. verberibus, minis, etc., metus *reverentialis per se* gravis est.

10. « Aliud est aliquid operari *cum metu,* aliud vero *ex metu:* nam primum dicit *concomitantiam;* unde quod ita fit, licet sit absolute voluntarium, tamen illud voluntarium non oritur ex metu, sed potius opponitur, et vincit ipsum metum, quod est signum magnae voluntatis: ut quando Christus Dominus progrediebatur ad mortem, metuens illam, summa voluntate illam amplectebatur, quae non oriebatur ex timore Patris et hominum, et ideo vincebat naturalem timorem. At vero fieri *ex metu,* significat quod metus ipse inducit ad volendum, seu faciendum aliquid, et tunc metus est *causa* talis voluntarii, eo modo quo inter actus voluntatis intentio est causa electionis, et electio usus; et amor boni est causa odii oppositi mali: nam ad hunc modum in praesenti, quando quis timet mortem decernit et intendit illam fugere; et ex vi huius decreti eligit hoc medium v. g. proiicere merces in mare, et ad hanc electionem sequitur usus, seu executio. Ergo de primo ad ultimum metus fuit causa exci-

tans et applicans voluntatem ad illum actum efficacem, quo imperavit illam actionem exteriorem ». Suarez D. 3. S. 1.

11. Porro illa, quae *ex metu* fiunt magis sunt voluntaria, quam involuntaria: sunt enim voluntaria *simpliciter,* involuntaria autem *secundum quid.* Nam unumquodque est simpliciter tale, prout est in actu. Atqui hic actus, prout hic et nunc exercetur est simpliciter volitus; quia licet talis actio per se considerata non sit amabilis simpliciter, tamen hic et nunc proponitur ut absolute eligenda, tanquam medium conveniens ad evitandum maius malum. Ergo sub ea ratione est hic et nunc simpliciter voluntaria. Iudicium enim de voluntario est ferendum, considerata re in particulari cum omnibus circumstantiis, et non per abstractionem seu praecisionem intellectus. « Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum et ideo est involuntarium secundum quid, i. e. prout consideratur extra hunc casum existens ». S. Th. 1. 2. q. 6. a. 6. « Illud ergo quod per metum agitur absque conditione est voluntarium, i. e. secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, i. e. si talis metus non immineret ». S. Th. ib. ad 3. « Et quia actus in particularibus sunt, ideo simpliciter voluntarium est, sed secundum quid involuntarium ». S. Th. S. q. 47. a. 1.; Suarez D. 3. S. 1. 2.

12. Discrimen ex dictis patet inter ea quae fiunt *ex vi,* et ea quae *ex metu* fiunt. « Ea quae aguntur per metum et per vim, non solum differunt, secundum *praesens* et *futurum,* sed etiam secundum hoc, quod in eo quod agitur per vim, *voluntas non consentit,* sed omnino est contra motum voluntatis. Sed id quod per metum agitur, *fit voluntarium* ideo, quia *motus voluntatis fertur in id,* licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum, quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii, quod sit propter aliud voluntarium. Voluntarium enim est non solum, quod propter seipsum volumus, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo, quod in eo quod per vim agitur *voluntas interior nihil agit.* Sed in eo quod per metum agitur *voluntas aliquid agit* ». S. Th. 1. 2. q. 6. a. 6. ad 1.

13. Discrimen item patet inter metum et concupiscentiam relate ad voluntarium. « In eo qui per metum aliquid agit manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur. Sed in eo, qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, quae repudiabat illud, quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur quodam modo est involuntarium: sed quod per concupiscentiam agitur nullo modo. Nam incontinens concupiscentiae agit contra id quod prius proponebat, non autem contra

hoc quod nunc vult. Sed timidus agit contra, id, quod etiam nunc secundum se vult ». S. Th. 1. 2. q. 6. a. 7. ad 2.

14. Sequitur ex praecedente doctrina *validum per se esse contractum,* si gravi metu, sed tamen iuste, coactus quis fuerit ad contrahendum. Unde, qui contraxit sponsalia metu excommunicationis compelli potest ad matrimonium, et valet contractus. C. *Ex litteris* 10. *de Sponsalibus.* Qui violavit virginem compellitur eam dotare vel ducere. Qui promisit aliquid, ne accusaretur de commiso crimine, illud dare tenetur. Ratio est, quia metus non reddit contractum simpliciter involuntarium. Nam qui gravi contrahit metu, omnibus absolute consideratis, vult et consentit. Cum autem metus iuste fuerit incussus, nulla est iniuria. Quare contractus neque ob defectum consensus, neque ob illatam iniuriam, irritus esse potest. — Neque vero irritus de se est contractus, si gravi metu, sed iniuste coactus quis fuerit contrahere, quamvis rescindi possit ad arbitrium eius, qui metum passus est. Nam consensus non desideratur; cum consensus idem omnino sit, sive metus sit iustus sive sit iniustus. Ex iniuria vero irritus reddi non potest contractus. Nam causa immediata contractus est consensus, non iniuria. Quia vero, qui metum iniuste incussit iniuriam alteri intulit, tenetur illum in priorem statum restituere, et alter ius habet hanc exigendi restitutionem, quae nonnisi contractus rescissione fieri potest.

15. Iamvero ea, quae fiunt ex metu, sunt involuntaria *secundum quid,* cum res est *in se mala,* sed bona dumtaxat in praesentibus circumstantiis, ut patet in exemplo allato proiectionis mercium pro mercatore, quae in se mala est illi; at bona illi est in praesenti circumstantia naufragii. Verum si res est *in se bona,* ita ut talis sit, abstrahendo etiam a praesentibus circumstantiis, tunc ille qui operatur ex metu potest perfecta voluntatis inclinatione, in eam rem, ferri ita ut voluntarium *simpliciter* habeatur, quin simul habeatur involuntarium *secundum quid.* Et sic qui ex metu supernaturali gehennae vult abstinere a peccato *voluntarium simpliciter* habet sine involuntario admixto, quia divinae legis observatio est simpliciter bona in se, abstrahendo etiam ab illa circumstantia metus divinorum iudiciorum. Cf. S. Alph. l. 6. n. 442. Obiic. II. Insuper « qui vult servare praeceptum ex timore inferni, si intelligat vim illius motivi, non potest habere simplicem affectum contrarium: *transgrederer praeceptum, si non esset poena,* nam per hunc ipsum affectum peccaret, et reatum poenae incurreret, et consequenter contra suum motivum. Si ergo vere et efficaciter moveatur ab illo motivo, et intelligat vim eius, et qualitatem suorum actuum, fieri non potest, ut cum illo motivo sit talis affectus ». Suarez D. 3. S. 2.

16. An preces importunae constituant metum gravem? — « Affirmat

Pontius, etc. Sed verius negandum, nisi preces addantur metui reverentiae erga Superiorem, ita Sanch. etc. Et bene advertit Sanch., non omnes preces assiduas dici importunas, sed tantum quae sunt instantissimae et saepius inculcatae ». S. Alph. l. 3. n. 717.

17. An metus gravis excuset a culpa? — Vel sermo est de iis, quae *intrinsece* et *per se* mala non sunt; vel de iis, quae sunt ex *natura sua intrinsece* mala, uti esset v. g. apostasia a fide, blasphemia in Deum. Si 1.um ordinarie loquendo, a tota culpa metus gravis excuxat, quia lex quaelibet positiva obligare non solet cum gravi proportionato incommodo, uti commune est. Dicitur *ordinarie loquendo*, quia si quis metu gravi compelleretur ad legis alicuius positive violationem, quae cederet in damnum commune, vel in contemptum legitimae potestatis, vel religionis, cum gravi scandalo publico, gravis metus tunc non excusaret a culpa transgressionis; nam in 1.° bonum commune praeponi debet privato; in 2.° vero ageretur iam de re ex natura sua intrinsece mala. Verum in altero hoc casu si patiens, cum legem violat, publice protestetur, se ita non agere in legis contemptum, sed tantummodo ad declinandam violentiam, qua exsistente, lex amplius non obligare declaret; tunc, *si publicum scandalum cesset*, et cesset praedictus contemptus, quod practice loquendo difficile omnino videtur, excusaretur a culpa. — Si 2.um certum est, metum utcumque gravem, dummodo talis non sit, ut usum rationis adimat, nunquam excusare a tota culpa: illa enim cum includant intrinsecam et essentialem malitiam, si fiunt voluntarie, nunquam culpa carere possunt: exemplum est in christiano illo, qui poenarum vel etiam mortis metu perculsus, fidem Christi negaret. Minuit tamen culpam, cum voluntarium minuat. Attamen, *ordinarie loquendo*, metus gravis talem adhuc relinquit cognitionem eorum, quae fiunt, ut sufficiat ad mortale peccatum. Busemb. ap. S. Alph. l. 1. n. 175.; Elbel 43.-52.

18. Metus gravis v. g. mortis, etc., saepe non tantum excusat a praecepto positivo, tam divino, quam humano etiam ecclesiastico, sed quandoque etiam ab affirmativo naturali, et sic non tenetur quis cum periculo vitae baptismum suscipere, integre confiteri, communionem recipere, servare depositum, implere votum, succurrere proximo in extrema vitae indigentia. Lessius q. 6. a. 6.; Bus. ap. S. Alph. l. 1. n. 175. Ex contrario ad mortem declinandam non potest sacerdos sigillum sacramentale violare. Cf. Viva de Act. hum.

19. Quaestio hic movetur: an virgo teneatur potius permittere se occidi, quam violari, si eius pudicitiae et vitae invasor mortem ei minetur, nisi copulae consentiat. — « Adest duplex sententia, ait S. Alph. l. 3. n. 368. Prima, quam tenet Navarr., Sotus, Tol., Lopez et alii dicit, quod, licet possit, non tenetur tamen foemina mortem pati, sed potest

tunc permissive se habere, dum accidit copula; modo voluntate positive resistat et consensus periculum absit; quia, ut dicunt, illa permissio non est tunc cooperatio moralis, sed tantum materialis; et ideo ob periculum mortis satis excusatur. Secunda sententia, quam tenent Salmanticenses cum Lugo, Azor, Bonac., Fill., Pal., etc. docet hoc omnino illicitum esse, quia, cum foemina possit copulam impedire, si timore inducta quiescit, sua tunc cooperatio vere moralis et voluntaria fit. In foemina enim illa quies in copula reputatur ut actio. Haec ratio tamen non convincit, quia illa quies foeminae revera non potest dici actio, dum nullo modo est positiva. Ideo prima sententia, speculative loquendo, sua probabilitate carere non videtur. Non tamen negandum, secundam sententiam in praxi omnino suadendam esse, saltem ob periculum consensus, quod in illa permissione facile adesse potest ».

20. Quaestio item movetur: an mulier gravi metu ad matrimonium coacta, eo manente metu gravi, a viro deinde ad copulam graviori metu mortis coacta, possit tunc in matrimonium consentiens illud reddere validum, et copulae consentire. — Sunt, qui affirmant, quia lex constituens impedimentum dirimens in favorem innocentis, quem intendit protegere, in eius gravissimum cederet damnum. Si secus esset, iam aliquis in inevitabilem necessitatem coniiceretur aut peccandi, si mere passive se habere posse vix confideret, aut mortem subeundi, idque ad suam libertatem conservandam. Atqui propria libertas propriae vitae servandae necessario praeferri non debet. Verum multo probabilius negandum omnino est. Nam leges irritantes per se directe respiciunt commune bonum, et non cessant ob particulare licet gravissimum incommodum. Si impedimentum in casu cessaret, iam revera impedimentum metus nullum esset. Si enim impedimentum cessat, quando agatur de consummatione matrimonii, iam ab initio impedimentum tunc cessasse dicendum esset, cum, per se loquendo, metus ille gravis, quo matrimonium contrahitur, usque ad ipsius consummationem dirigatur et protendat. Sanchez de Matr. l. 4. D. 18. n. 13. seqq.; Tambur. de Matr. Tr. 4. C. 7. § 4.; Mazzotta de Matr. D. 3. Q. 2. C. 3. n. 2.

COMMENTARIUS OCTAVUS

DE VI SEU VIOLENTIA

1. *Vis* seu *violentia* dicitur *illud, quod est ab extrinseco principio, contra voluntatis inclinationem, ita ut qui vim patitur non possit contrarium agere, et omnino repugnet.*

2. *Illud quod est ab extrinseco principio contra voluntatis inclinationem;* nam *coactum* et *violentum naturali* et *voluntario* opponuntur, quae de eo dicuntur, quod ab intrinseco principio secundum pro-

priam inclinationem procedit. Quare S. Th. « quod est ait, *coactum* vel *violentum* est ab exteriori principio ». 1. 2. q. 6. a. 4. « violentia facit aliquid esse contra voluntatem, » ib. a. 5. Hinc voluntas non potest sibi ipsi vim seu violentiam inferre. Discrimen praeterea apparet inter *vim* seu *violentiam* et *metum*: nam, cum vis seu violentia sit illud quod est ab *extrinseco principio,* a voluntate non est, dum e contra, cum *metus* in ipsa sit voluntate, a voluntate est, tanquam metum concipiente.

3. *Ita ut qui vim patitur non possit contrarium agere:* si enim contra agere potest; iam vis seu violentia non habetur: nam *vis* seu *violentia* contra *voluntatis inclinationem* esse debet: sed contra voluntatis inclinationem profecto non est, quod quis, licet possit removere, in se tamen admittit. « Cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere, haec vocatur necessitas coactionis. » Ita S. Th. 1. p. q. 82. a. 1. Ex hoc capite duplex distingui potest vis seu violentia, *absoluta* et *totalis*, *secundum quid* et *partialis*, prout nempe nullo modo quis contrarium agere possit, vel aliquid saltem contra conari possit et agere, ad vim et violentiam imminuendam. Attamen non semper requiritur ad culpam vitandam resistentia omnino absoluta et continua illatae coactioni, quando scilicet ex una parte inutilis foret, ex altera autem agitur de materia minus periculosa. Sic martyres ducti ad paganorum templa non peccabant, quamvis propriis pedibus ambularent. At in omni casu resistendum est, quantum ad avertendum proximum periculum peccati et scandali, ac religionis iniuriam requiritur. Excusari item potest quis a resistentia opponenda ex *gravioris damni timore,* necesse tamen est semper, ut interne, quantum potest, voluntate peccato repugnet. Quare ad iudicium ferendum de culpa ex omissione resistentiae, considerandum est non tantum, utrum quis *potuerit* resistere, verum etiam an *debuerit.* Ille igitur qui resistens seu contrarium agens, quantum potest, vim patitur; vel etiam nihil resistens nihil contrarium agens, quia nihil potest, quia ad nihil tenetur, *cooperator* et *complex* dici non potest.

4. *Et omnino repugnet:* etenim, quamvis vis et violentia ab extrinseco illata talis sit, ut quis nihil possit contrarium agere, si tamen ista deest voluntatis repugnantia, iam vim et violentiam invitus non patitur. Hinc iterum patet discrimen inter *violentiam* et *metum:* quia ad id quod per vim et violentiam fit nihil confert vim patiens; verum « ad id quod agitur per metum voluntas timentis aliquid confert.» S. Th. 1. 2. q. 6. a. 6. ad 1. Atque, cum huiusmodi interior voluntatis repugnantia et totalis esse possit, et possit esse etiam non omnino plena, hinc iterum ex hoc etiam capite vis et violentia *absoluta* et *secundum quid* distingui potest. « Voluntarium, ait S. Th. 1. 2. q. 6. a. 5., potest aliquid dici dupliciter; uno modo secundum *actio-*

nem, puta cum quis vult aliquid agere; alio modo secundum *passionem*, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est *simpliciter violentum:* quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Unde non potest dici *involuntarinm.*»

5. Consequitur ex dictis voluntarium esse mulieri stuprum, si cum invasorem suae pudicitiae repellere possit, eum non repellat; vel si, cum eum repellere non possit, vi sua voluntate non repugnet, eumque voluntarie admittat, vel saltem ei, omni quo potest modo, non resistat. E contrario omnino esset stuprum involuntarium mulieri, si suae pudicitae invasori omnino resistere non posset, eique omnino sua voluntate repugnaret. Quare coactio dupliciter esse potest *secundum quid*, obiective et subiective. *Obiective*, si tanta revera non sit cogentis vis, ut patientis resistentia repelli vel saltem debilitari non possit. *Subiective,* si, quamvis coactio neque repelli neque debilitari possit, pro viribus tamen quis ei non resistat, nec sua voluntate omnino repugnet. S. Alph. l. 5. n. 16.

6. Iamvero vis seu violentia voluntati, quoad suos actus inferri non potest. « Quantum ad ipsum proprium actum (nempe *elicitum*) voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et huius est ratio, quia actus voluntatis nihil aliud est, quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente.... Quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio.»: S. Th. 1. 2. q. 6. a. 4. Enimvero, si actus voluntatis sunt *eliciti* ab ipsa voluntate, tanquam ab activo principio intrinseco, cum voluntas eorum *activum principium intrinsecum* sit, iidem actus esse non possunt *a principio extrinseco, violento*, violentum enim est quod est *ab extrinseco principio, passo non conferente vim.* « *Invitus* nemo potest *velle* aliquid, quia non potest *velle nolens velle* ». S. Anselmus de Lib. arb. cap. 6. Communi tamen loquendi modo vis dicitur illata voluntati, quando vis adhibetur, ut voluntatis propositum mutetur, quod fieri quidem nequit sine proprio voluntatis actu.

7. Hinc patet duplici sensu intelligi potest actus voluntatis elicitos esse coactos; nempe primo, ut dicantur violenti aut coacti a violentia seu coactione, tanquam *a principio activo*, quod esse nequit; secundo, ut dicantur violenti aut coacti a violentia seu coactione, tanquam *a motivo*. Nam sicut metus potest movere aut impellere ad aliquid faciendum, quod alias quis non faceret, sic etiam externa vis et coactio. Becanus Tr. 1. C. 2. q. 10. n. 40.

8. « Quantum ad actus a voluntate *imperatos,* voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, *ne imperium voluntatis exequantur.*» S. Th. 1. 2. q. 6. a. 4. Violentiam autem voluntas pati potest in exterioribus membris, quamvis

explicitum *voluntatis imperium* proprie non habeatur, ut e. g. si quis *contra suam voluntatem* deprehendatur, manibus et pedibus ligetur, in carcerem detrudatur, etc. — Idque valet non tantum quoad exteriora membra, verum etiam quoad interiores facultates. Etenim clarum est, quod voluntas non tantum manui e. g. *praecipere potest* ut non subscribat proprium nomen in chirographo ficti creditoris, et illa ab isto vi apprehensa subscribere debeat, verum etiam *potest intellectui praecipere*, ut rem aliquam cogitet et consideret, et intellectus distractus ad alia cogitanda rapiatur; *potest praecipere* sensili appetitui, ut rationi obediat, et contra rationem ille moveatur. Item potest extrinseca causa, e. g. daemon, phantasmata in imaginatione *contra voluntatem* excitare, sensiles motus in sensili appetitu, repugnante pariter voluntate, excitare, etc. Cf. Suarez D. 2.; Lessium in q. 6. a. 4.; S. Th. 1. 2. q. 80.

9. Actus *imperati*, ut ex ipsa coactionis definitione et actus imperati notione eruitur, coacti quidem dici non possunt relate ad facultatem eos physice elicientem; sed tantum moraliter relate ad voluntatem imperantem. Caeterum nullus actus, qui fit absque voluntatis imperio, imperatus proprie dici potest. Voluntas autem cogi non potest ad imperatos actus aliarum potentiarum. Nam voluntas non potest imperare actus aliarum potentiarum, nisi per actum a se elicitum. Atqui non potest cogi ad actum a se elicitum. Ergo non potest cogi, ut imperet actus aliarum potentiarum.

10. Potest quidem ipsa voluntas actum imperare contra naturalem facultatis inclinationem, sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Actus ille imperatus, licet sit secundum quid violentus, simpliciter tamen violentus non est. Etenim, cum pars propter totum sit, pars non est tantum spectanda secundum se, sed potissimum secundum ordinem ad totum. Hinc quod violentum parti est secundum se, violentum ei non est secundum ordinem ipsius ad totum. « Dicendum quod, sicut Philosophus dicit, Physic. l. 8. textu 27., motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur; et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem; hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.» S. Th. 1. 2. q. 6. a. 5. ad 3.

11. Violentia, quoad actum ad quem cogit, *involuntarium contrarie* tale causat. Nam « Violentia *directe opponitur* voluntario; sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali, quod utrumque sit a principio intrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus, quae

cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam, ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam dicitur esse innaturale; et similiter quod est *contra voluntatem* dicitur esse *involuntarium*. Unde violentia involuntarium causat, » S. Th. 1. 2. q. 6. a. 5.; violentia *simpliciter* involuntarium *simpliciter*, violentia *secundum quid* involuntarium *secundum quid;* haud quidem quantum ad actus elicitos, sed quantum ad actus imperatos. Nam quantum ad actus imperatos tantum, et non etiam quantum ad actus elicitos, voluntas violentiam pati potest. S. Th. 1. 2. q. 6. a. 5. ad 1.

12. Quare, quando *passio* aliqua est *simpliciter violenta*, quia nempe irresistibilis est eius illata vis, et quis omni quo potest modo voluntate resistit, et repugnat, ea est *simpliciter* et *contrarie involuntaria*, adeoque non humana, neque imputabilis. Quando vero est tantum *secundum quid violenta*, quia nempe insuperabilis omnino non erat, et pro viribus quis sua voluntate non resistit et repugnat, tunc non tollitur ratio voluntarii, adeoque actus humani et imputabilis, sed tantum minuitur pro maiori vel minori vi illata, pro maiori vel minori resistentia et repugnantia. S. Alph. l. 5. n. 18.

COMMENTARIUS NONUS

DE MORALITATE HUMANORUM ACTUUM

1. Diximus de actibus humanis relate ad hominem, qui per ipsos ad ultimum humanae vitae finem, seu beatitudinem, sese ordinat. Dicendum nunc est de iisdem actibus in ordine ad praedictum finem; seu de eorumdem actuum moralitate. Ordo enim humanorum actuum *ad finem communem totius humanae vitae*, ordinem moralem, seu moralitatem humanorum actuum constituit, ut mox explicabitur, S. Th. 1. 2. q. 21. a. 2. ad 2. Primum autem dicendum generatim est de ipsa moralitate, et speciatim de morali bonitate et malitia humanorum actuum. Deinde vero dicemus de variis fontibus huius moralitatis in humanis actibus. Idque distinctis Commentariis praestabimus.

2. Actus humani considerari possunt aut *generice* omnes, aut *specifice* hi vel illi. Si *generice* considerantur *qua actus humani sunt, capaces sunt conducendi hominem ad finem,* ad ultimum nempe finem, in cuius possessione felicitas et beatitudo ac plena eius perfectio constituitur. Per eos enim homo seipsum in finem *ordinat* et *ducit.* S. Th. 1. 2. q. 1. a. 1. 2., q. 7. a. 2. Si *specifice* hi vel illi, *qua tales actus sunt*, inspiciantur, *actu sunt ordinantes et ducentes*, *vel non, ad finem*, prout fini conformes sunt, vel non. Et sic. e. g. cognitio Dei, amor Dei hominem, natura sua, ad finem ordinant et ducunt; igno-

rantia Dei, odium Dei hominem, natura sua, a fine avertunt et removent.

3. Si actus humani, primo modo, generatim spectentur, *morales* vocantur. Si, secundo modo, considerentur in particulari specie constituti, *boni* vel *mali moraliter*, *honesti vel turpes* nuncupantur. « *Bonum* et *malum* ait S. Th. q. 18. a 5., diversificant *speciem* in actibus *moralibus* ». *Moralitas* ergo constituit *genus; bonitas* vel *malitia speciem*. Consideremus primo rationem utriusque *appellationis;* deinde vero ad *rem* ipsam declarandam, via a nomine rei ad rem indicata, deveniemus.

4. Ratio prioris appellationis est, quia actus humani, quibus homo ad finem se agit, actus liberi sunt, nimirum sunt reipsa actus illi ex quorum iteratione gignuntur proprie *habitus,* qui a latinis *mores* dicuntur. Mos enim frequentem et saepius iteratum modum operandi significat ex libera voluntatis determinatione provenientem. S. Th. 1 .2. q. 58. a. 1. Ad *habitus* sane et *mores* maxime pertinet liberum. S. Th. 1. 2. q. 49. a. 4. « Ibi incipit *genus moris,* ubi primo dominium voluntatis invenitur ». S. Th. 2. D. 24. q. 3. a. 2. Atqui optime dicuntur *morales* actus, a quibus gignuntur *habitus* seu *mores.* Insuper, cum huiusmodi actus humani seu liberi illa media sint, quibus homo instructus est, ut possit tendere ad finem, ut nempe illis non una tantum vel altera vice utatur, attenta hominis natura, sed ut in illis sese exerceat, et in bene agendo perseveret usque ad extremum vitae, S. Th. 1. 2. q. 5. a. 7.; hinc optime etiam totus hic ordo humanarum actionum ad finem *ordo moralis* dicitur. « Et quia, ait S. Th. 1. 2. q. 1. a. 3., Ambrosius dicit.... *mores proprie dicuntur humani,* actus *morales* proprie *speciem* sortiuntur *ex fine:* nam idem sunt actus *morales* et actus *humani* ».

5. Reale discrimen non est inter *actum humanum* et *moralem.* Discrimen est tantum ex ratione diversa, qua actus humanus consideratur. Si enim spectetur secundum suum esse physicum, quatenus est actus procedens ex ratione et libera voluntate, *actus humanus* habetur. Si vero spectetur, secundum habitudinem quam habet ad sui normam, unde est eius bonitas et malitia in ordine ad finem consequendum, *actus moralis* est. Quare *moralitas* supra *voluntarium* et *liberum* addit habitudinem ad honestatis normam.

6. Ad rationem progredimur alterius appellationis, actus nempe *moraliter boni vel mali, honesti vel turpis.* Iam vero, si actus humani seu *morales,* fini ultimo obtinendo conformes sint, nihil tunc ipsis deest, non solum quatenus *actiones physicae* sunt, factae cum advertentia et deliberatione; sed etiam quatenus *medium* sunt *ad finem* consequendum, a natura institutum. Contra vero, si ad finem non ducant, licet nihil ipsis desit, quatenus *actiones physicae* sunt, factae

cum advertentia et deliberatione, aliquid tamen illis deest, quatenus *medium* sunt *ad finem*. Atqui illud, cui considerato sub aliquo respectu nihil deest, *bonum* dicitur sub illo respectu; *malum* vero, si aliquid deest, sub eodem respectu: hic autem respectus seu ordo actuum humanorum ad finem, ut iam dictum est, *ordo* seu *respectus moralis dicitur*. Ergo humani actus, si specifice spectentur, recte *boni* vel *mali moraliter* appellantur. « Sic igitur dicendum est, ait S. Th. 1. 2. q. 18. a. 1., quod omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de *bonitate*, in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a *bonitate*, et *sic* dicitur *mala* ». Et 1. 2. q. 18. a. 5. « Unicuique rei est *bonum*, quod convenit ei secundum suam formam; et *malum* quod est ei praeter ordinem suae formae.... Unde manifestum est, quod *bonum* et *malum* diversificant *speciem* in actibus *moralibus*: differentiae enim per se diversificant *speciem* ».

7. Insuper *laudare* aliquem est illi imputare, seu illi ut auctori tribuere bonitatem sui actus, ut *vituperare* aliquem, est imputare illi malitiam sui actus: quare actus imputabiles sunt *ad laudem* vel *vituperium*, prout *boni* sunt vel *mali*. Atqui si bonitas vel malitia, qua actus imputatur alicui ad laudem vel vituperium est in *ordine morali*, tunc actus, qui imputatur ad laudem dicitur *honestus* ex honorari, qui ad vituperium *turpis*, ex vituperari. « Ex hoc, ait S. Th. q. 21. a. 2., dicitur actus culpabilis vel laudabilis quod imputatur agenti. Nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis: quia per voluntatem homo dominium sui actus habet... Unde relinquitur quod *bonum* vel *malum* in solis actibus voluntariis constituit rationem *laudis* vel *culpae* ».

8. Atque hinc patet quod *honestum* dupliciter summi potest: 1.° prout contradistinguitur ab *utili* et *delectabili*; 2.° prout contradistinguitur a *turpi*. Primo modo significat bonum, quod appetitur *per se*; bonum ordinatum ad finem dicitur *utile*, q. 7. a. 2., q. 8. a. 3.; dicitur *delectabile* quatenus sui possessione appetitum quietat et delectationem affert, S. Th. 2. 2. q. 145. a. 3. Altero modo significat actionem, quae praeter entitatem humanae actionis habet etiam rationem medii ad finem, hoc est actionem, quae non solum est facta cum advertentia et deliberatione, sed quae est facta conformiter ad finem, quae consequenter rectae rationi consentanea est, et homini qua homo est conveniens, et decorem afferens: « Dicitur aliquid *honestum*, in quantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis». S. Th. 2. 2. q. 145. a. 3. Hinc *bonum morale* esse potest tum bonum *honestum*, tum bonum *utile*, tum bonum *delectabile*; quando nempe

humanus actus circa haec bona versetur, secundum rectae rationis ordinem, secundum quod hominem ad finem ducere possunt. S. Th. 2. 2. q. 145. a. 1. 2. 3. Cf. Comm. decim. n. 7.

9. Ad rem ipsam devenientes notamus primo, communiter Doctores per *moralitatem* intelligere habitudinem humanorum actuum ad propriam normam et regulam, secundum quam ordinantur et diriguntur. Opinionum diversitas potius in hac norma et regula determinanda sita est. Et sic etiam communiter, genere pro specie sumpto, actus distinguuntur *morales* et *immorales*, ad designandos actus humanos rectos, et actus voluntarios a propria rectitudine deficientes. Porro, aliorum omissis discrepantibus opinionibus, et insistendo in doctrina Angelici Doctoris, moralitas *generice* considerata, secundum suum primarium et fundamentalem conceptum, definiri potest: capacitas quam habent in se actiones humanae, ut bonae aut malae sint in ordine ad finem creationis, i. e. ut conformes seu convenientes sint, vel non, huic fini assequendo. *Specifice* vero est ratio conformitatis vel difformitatis, quam *in se* habent humanae actiones in ordine ad finem creationis, tamquam media ad finem; quatenus nempe convenientes sint vel disconvenientes, ut hominem ducant, vel non, ad suum finem. Dicitur secundum *suum primarium* et *fundamentalem conceptum*; nam *proxime* et *formaliter* ista conformitas seu convenientia, difformitas sive disconvenientia non est nisi *a lege*, quae per *rectam rationem* manifestatur. Eo ipso enim quod lex aliquid faciendum vel omittendum praecipit illud formaliter et proxime constituit in ratione medii in ordine ad finem assequendum, obligationem in conscientia pariens usus talis medii. Unde recte S. Alph. ait: « Bonitas moralis actus humani consistit in quadam conformitate et convenientia actus liberi cum recta ratione, et lege ». Tr. de Act. hum. XXXIV. Tunc enim *recta ratio* est, quando actum proponit ordinatum ad debitum hominis finem, quod esse non potest, si actus a praedicto fine discordet, si legi contrarietur. Lex autem haec, lex aeterna est, a qua omnis alia lex derivatur, et in qua fundatur. Cf. S. Th. qq. 18. 19. 20.; Suarez. Tr. 3. D. 1. D. 2. S. 1. 2., D. 3. S. 2. 3., D. 7. S. 1.-6., D. 10. D. 11.

10. Et sane si moralitas habitudo est humanorum actuum ad propriam normam et regulam, secundum quam ordinantur et diriguntur, haec norma omnium humanorum actuum primaria et fundamentalis alia esse non potest nisi finis totius humanae vitae. Actus enim essentialiter ad finem ordinantur et diriguntur, et omnes humani actus, ut ordinati et recti sint, essentialiter ad finem communem totius humanae vitae dirigi debent. Ex A. D. 1. 2. passim, ad finem dirigi debent et ordinari omnes humanae actiones, 1. 2. q. 5. a. 7., finis obiectum proprium et praecipuum est voluntatis, q. 8. a. 2., *a fine*

principaliter *specificantur* actus humani et morales, q. 87. a. 6. ad. 2. A fine ergo repetenda est primaria et fundamentalis ratio moralitatis. Praeterea per *moralitatem* actuum humanorum hoc etiam communiter intelligitur, ratio nempe *rectitudinis* vel *non rectitudinis* eorumdem humanorum actuum; et cum actus humani media sint ad finem, *finis* regula et mensura est illius rectitudinis vel non rectitudinis. Per *moralitatem* iterum hoc quoque intelligitur, quod actus sint *secundum rationem vel praeter rationem:* porro *ratio* hoc manifestat et hoc dictat sequendum in humanis actibus, finem nempe assequendum per actus illi congruentes et conformes. Per *moralem* autem *bonitatem* vel *malitiam* hoc communiter intelligitur, quod actus humani sint *ordinati* vel *non ordinati* ad illum *finem;* sint *secundum rectam rationem*, ad finem proprios actus *ordinantem*, vel *praeter hanc rectam rationem.* Hinc bonitas actuum est in quantum sunt utiles ad finem, q. 7. a. 2. ad 1. a. 4. ad 2.; et consequenter ab illo fine, et ab obiecto ad illum finem ordinato vel non, actus humanus constituitur *in specie* actus moraliter *boni*, moraliter *mali.*

11. Cum homo sub Deo sit, mens hominis sub Deo est ordinanda, et alia omnia, quae sunt in homine, sunt sub eius ratione ordinanda. S. Th. C. Gent. l. 3. C. 229. Tunc utique humani actus rite ordinati, prout ipsa hominis exigit natura, *recti* erunt, et *recta* erit *ratio* eos proponens et ad eos dirigens. Porro cuiuslibet rei rectitudo ab eius propria natura et proprio fine repetitur, qui rebus omnibus ab ipso Deo inditus est, secundum propriam determinatam cuiuslibet rei naturam. Humanus actus ergo, qui in se hunc ipsius naturae ordinem non servat, uti rectam non sequitur rationem, praedictum ordinem proponentem, eumque servari debere manifestantem, ita consequenter naturaliter actus disconveniens erit, et ad Deum naturae conditorem ordinari ab homine non poterit. Actus e contrario qui *naturalem ordinem* prae se fert, quem *recta* etiam ostendit *ratio*, ad Deum naturae conditorem intrinsece ordinatur, cum ipsi naturae conveniens sit, et consequenter poterit ab homine in suo humano actu *recta ratione* ad Deum referri.

12. Humani actus ergo rectitudo seu aberratio nonnisi ab eius convenientia vel disconvenientia cum ultimo fine est, quae intrinsece in eo non habetur nisi ex convenientia vel disconvenientia cum ipsa natura rationali. « Non potest, ait S. Th. 2. D. 40. q. 1. a. 5., esse aliquis actus procedens ab aliquo deliberante sine intentione finis. Finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam, vel secundum corpus, vel secundum res exteriores ». Corpus ad animam ordinatur, res exteriores ad utrumque. Et ideo si usus corporis et rerum exteriorum contrarius non sit bono animae, et medius sit inter excessum et defectum erit *usus rectus*, secus erit *usus vitiosus.*

S. Th. l. c. Prior ille *usus rei naturae* respondens ad Deum naturae creatorem et ultimum finem ex se refertur, posterior vero usus naturali rerum ordini contrarius ex se ad Deum referri non potest. Unde est quod ille rectus et bonus, iste aberrans et malus moraliter est. Huiusmodi rerum ordinem ratio apprehendens et proponens uti practice servandum in propris actibus illa *recta ratio* est, de qua S. Alphonsus n. 9. Quare ultima moralitatis ratio in hac habitudine est humanarum actionum ad ultimum hominis finem seu Deum, quae in ipsis intrinsece promanat ex ipsa rerum natura, circa quas illae humanae actiones versantur.

13. Angelicus Doctor explicite de hac re docet: « Actiones humanae, 1. 2. q. 18. a. 4..... habent rationem bonitatis *ex fine*... quasi *secundum habitudinem ad bonitatis causam* », ad primariam nempe et fundamentalem bonitatis causam, cum sit prima causa. « Differentia specifica, quae est *ex fine*, est *magis generalis:* et differentia, quae *ex obiecto* per se *ad talem finem* ordinato, est specifica respectu eius » q. 18. a. 7. Porro omnia obiecta ad finem ultimum sunt *per se* ordinata. Moralitatis ergo specificatio ex ultimo fine primaria et fundamentalis est. Et ib. ad 2.: « Dicendum, quod *finis* est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, *secundum quam accipiuntur moralium actuum species* »; et consequenter species *boni* et species *mali*. Et ib. a. 5. ad 1., q. 18. a. 8.: « *Bonum* in quantum est *secundum rationem*, et *malum* in quantum est *praeter rationem* diversificant *speciem moris* ». « Unde si obiectum actus includat aliquid, quod conveniat *ordini rationis*, erit actus *bonus* secundum suam speciem... Si autem includit aliquid, quod repugnet ordini rationis erit malus actus secundum speciem ». Bonum autem est *secundum rationem* et malum *praeter rationem*, ut q. 18. a. 5. in c. dicitur, in quantum est *ei conveniens vel non conveniens*. Porro *rationi* convenit vel non convenit obiectum, in quantum fini respondet vel non: et hoc idem est convenire vel non convenire *ordini rationis*. « Cum enim *rationis sit ordinare;* actus a ratione deliberativa procedens, *si non sit ad debitum finem ordinatus ex hoc ipso repugnat rationi*, et habet rationem mali. *Si vero ordinatur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis:* unde habet rationem boni ». Quapropter a fine est etiam repetenda tota rationis rectitudo. « In his quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti: sed tamen et ipse appetitus finis praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem, » q. 19. a. 3. ad 2. « *In moralibus ordinatur* ratio *ad finem communem totius humanae vitae*..... Cum autem *peccatum* sit *per deviationem ab ordine ad finem..... in moralibus*, ubi attenditur *ordo rationis ad finem communem humanae vitae*, *semper peccatum et malum* attenditur *per deviationem ab ordine rationis ad*

finem communem humanae vitae », q. 21. a 2. ad 2. Si *deviatio* humani actus a fine ultimo desumenda est, ab eodem desumenda est humani actus *rectitudo*. Et sic A. D. 1. 2. q. 5. a. 7. ait: « *Rectitudo voluntatis*..... nihil aliud est, nisi, quam *debitus ordo voluntatis ad ultimum finem* ». Tandem « *bonitas*, ait S. D., voluntatis dependet *ex intentione finis*. *Finis* autem *ultimus* voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus. *Requiritur* ergo *ad bonitatem humanae voluntatis*, *quod ordinetur ad summum bonum*. » 1. 2. q. 19. a. 9. Cf. etiam. ib. a. 10. Satis ergo superque constat *moralitatem* generatim humanorum actuum, eorumque *bonitatem et malitiam* moralem, secundum *primarium et fundamentalem* conceptum, in *habitudine* esse reponendam eorundem actuum ad finem humanae vitae, in habitudine *convenientiae* vel *disconvenientiae*. « Non est autem *recta* voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut *in finem*: cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. *Ex fine* autem sumitur quasi *formalis ratio* volendi illud, quod ad finem ordinatur: unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter: bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. » 1. 2. q. 19. a. 10.

14. Homo, a Deo procedens, ad Deum ultimo tendere debet. Plures in se habens facultates superiores et inferiores, ita ipse agere debet, ut superiores inferioribus dominentur, et non ratio et voluntas sensibus subdatur. In humana autem vivens societate, hominum consortio pacifice uti debet. Ut autem ea, quae a Deo sunt, ordinata sunt, ita Deus, omnia creans propter suam gloriam, ordinem servandum necessario iubet, et vetat violari. Huiusmodi ordinis servandi et non violandi praescriptio, seu lex, ac consequens obligatio moralitatem *proxime* et *formaliter* constituit humanorum actuum. Hunc autem homines praescriptum a Deo ordinem servando, suum a Deo consequuntur finem; illum violando a suo fine longe aberrantes ab eodem Deo ne finem consequantur repelluntur. Ad hunc ergo praescriptum ordinem servandum homines tenentur non tantum mera necessitate finis, sed necessitate etiam Deo praecipienti obsequendi, in qua proxime et formaliter moralitas et moralis obligatio proprie consistit. Nam moralitas importat proprie conformitatem vel difformitatem cum propria morum regula, quae profecto Dei ratio et voluntas seu aeterna Dei lex est; neque alia esse potest. Cum enim humana ratio et voluntas in suo esse et operari a Deo dependeat, norma humanos actus dirigens ad ipsum Deum, ultimum hominis finem, ipsa Dei ratio et voluntas, et non alia, esse debet. Atque inde consequitur et clare apparet moralis obligatio, quae in hoc consistit, quod non possit homo Dei legem trasgredi, quin Deum offendat.

15. Quod autem ex eodem A. D. illa *moralitas,* et *bonitas* ac *malitia moralis*, *proxime* et *formaliter* a lege aeterna sit desumenda sic patet ex 1. 2. q. 19. a. 4., ubi simul ostendit, quomodo illa *moralitas, bonitas ac malitia moralis* a ratione etiam proficiscatur: « Dicendum, ait, quod in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependeat a causa prima quam a causa secunda; quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Ps. 4. dicitur: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine:* quasi diceret: *lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui,* i. e. *a vultu tuo derivatum.* Unde manifestum est, quod multo magis dependet *bonitas* voluntatis humanae *a lege* aeterna, quam a ratione humana ». Idem constat ex. a. 9.: « Illud quod est primum in unoquoque genere est mensura et ratio omnium, quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona requiritur quod conformetur voluntati divina ».

16. Prima ergo bonae voluntatis humanae regula et mensura est divina voluntas. Non tenetur quidem humana voluntas, ut recta sit conformari divinae voluntati *in volito materiali*, seu in re ipsa volita, *nisi Dei voluntas praecepto vel prohibitione innotescat.* Res enim a Deo volita, sub ratione boni communis, ad quod Deus attendit, tamquam provisor universalis, est bona, quae tamen sub ratione boni particularis, ad quod homo debet attendere, et ad quod Deus vult ut attendat, potest esse mala. Unde Aug. in Enchir. C. 101. n. 26. ait: « Aliquando bona votuntate homo vult aliquid, quod Deus non vult.... Tamquam, si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bona voluntate vult mori ». *Voluntas autem Dei praecipiens aut prohibens*, hominem obligat ad volendum et agendum quod praecipitur, ad nolendum et non agendum quod prohibetur. Quare tenetur tunc humana voluntas divinae voluntati in re volita, seu *in volito materiali*, conformari. Iamvero licet humana voluntas non teneatur *conformari semper in volito materiali divinae voluntatis*, ut recta sit, *tenetur tamen semper conformari divinae voluntati in volito formali,* seu in ratione volendi; adeoque debet velle quodcumque vult propter bonum commune et divinum, *ut ultimum finem.* Etenim volitum formale divinae voluntatis, seu eius motivum et ultima ratio volendi, est bonum commune et divinum, seu bonum commune totius universi, prout ultimate ordinatur ad ipsum Deum et eius gloriam: omnia enim propter seipsum fecit Dominus. Appetendo vero bonum honestum, virtualiter, implicite, appetit voluntas

bonum divinum; cum rerum omnium fines *ad ultimum* tandem *finem* ordinentur et dirigantur.

17. Haec A. D. cit. q. 19. a. 10: « *Bonum totius universi* est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator. Unde quidquid vult, vult sub ratione *boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi... Non est* autem *recta voluntas* alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, *nisi referat illud in bonum commune sicut in finem;* cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis *recta voluntate* velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati *in volito formaliter;* tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non *materialiter....* Apprehensio enim creaturae secundum suam naturam est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso. Et inde contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem et e converso..... Volitum divinum vero secundum rationem communem quale sit scire possumus; scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati ». Tripliciter autem potest nobis innotescere divina voluntas, scilicet per revelationem, per praeceptum, per operationem. Hoc ipso enim quod Deus aliquid revelet, vel praecipiat, vel operetur manifestum est idipsum velle. Atque hinc patet moralitatem proxime in conformitate vel difformitate nostrae voluntatis cum divina voluntate et lege consistere, remote vero in conformitate vel difformitate nostrarum actionum cum ultimo fine.

18. Idque etiam ex ipsa ratione legis aeternae evincitur, a qua certe proxime moralitas est repetenda. Etenim « lex importat ordinem ad finem active, in quantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passive, id est quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cuius finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est, ut lex eius ordinetur. Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus; nec eius lex est aliud ab ipso; unde lex aeterna non ordinatur ad alium finem ». S. Th. 1. 2. q. 91. a. 1. ad 3.

19. Confirmatur statuta doctrina ex necessitate, quam Angelicus

Doctor asserit legis divinae positivae praeter legem aeternam et naturalem, 1. 2. q. 91. a. 4. Per hanc homo non dirigitur nisi in ultimum finem naturalem. Nam per legem naturalem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo, ut altiori modo homo dirigatur in ultimum finem supernaturalem. Etenim « *per legem dirigitur* homo ad actus proprios *in ordine ad ultimum finem*. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem, qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ideo necessarium fuit, ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data ». Ut autem homo per ipsam naturam ordinatur ad Deum, ita etiam homo per legem ad Deum ordinatur. S. Th. C. Gent. l. 3. C. 128. par. *Item*.

19. Cum lex aeterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina; innotescat tamen nobis per naturalem rationem; hinc et ipsa ratio regula et norma est humanorum actuum, et quidem *proxima*, utpote proponens immediate voluntati bonum vel malum secundum legem aeternam. Verum ista regula proxima, est subiectiva, *mere proponens* obiectum; lex regula proxima *obiectiva* est, rectitudinem constituens, cuius fundamentum ipsa rerum natura est, quae ab humana ratione independens omnino est. Humana ratio ordinem mere cognoscit, applicat, proponit, non constituit. Suarez in 1. 2. Tr. 3. D. 2. S. 2. n. 12. Enimvero rerum finis et ordo mediorum ad finem non humana ratione efficitur, sed ex ipsa natura constitutus ab humana ratione apprehenditur et manifestatur, hinc cum hominis propria natura ratio sit, quae in veritatem ordinatur, id quod rectae rationi repugnat dicitur ab Angelico Doctore contra naturam, non quia repugnat rationi, quasi ipsa sit naturalis ordinis constitutiva, sed quia repugnat, rationi rectitudinem manifestanti, quae recta ratio hominis natura est. S. Th. QQ. de Malo q. 14. a. 2. ad 8. « Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, in quantum est homo; quod autem est secundum rationem est secundum naturam hominis, in quantum est homo ». S. Th. 1. 2. q. 71. a. 2. Si ratio non proponeret id quod in se rectum est, sed faceret, iam huiusmodi operandi rectitudo a rationis arbitrio penderet, et nihil amplius fixum certumque esset, in humanarum actionum bonitate vel malitia morali. In illis, quae ipsa natura non sunt definita et ordinata, potest utique humana ratio ordinem constituere, quod in positivis legibus contingit; nihil tamen *contra rerum naturam et legem aeternam Dei recte fieri*

potest. Ratio ergo rerum rectitudinem apprehendit et servandam proponit. Et sic S. Th. 1. 2. q. 18. a. 5. ait: « Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione. » Et q. 19. a. 1. ad 3.: « Dicendum quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum: et, in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum. »

20. Ad rectam autem rationem pertinet omnia in debitum finem ordinare. Ordinatio autem haec alia est, qua homo relate ad ipsum finem *immediate* bene disponatur, quod praestant, virtutes theologicae, alia est, qua bene ad praedictum finem *mediate* disponatur, scilicet bene disponatur relate ad ea, quibus ad illum finem dirigitur, quod praestant virtutes morales. S. Th. De Virtutibus in communi a. 12., 1. 2. q. 61. a. 2. Cum vero recta ratio non apprehendat neque proponat nisi rerum a Deo ordinem constitutum et praeceptum, hinc, « eiusdem rationis est, quod vitium et peccatum sint contra ordinem rationis humanae, et quod sint contra legem Dei aeternam. » S. Th. 1. 2. q. 71. a. 2. ad 4.

21. Quod de *lege aeterna* dicitur, de qualibet alia lege intelligendum est: cum quaelibet lex sit ordinatio rationis, ordinem et rectitudinem constituens, humanorum actuum ad finem; neque vero omnes humani actus ipsa lege aeterna vel praecipiuntur vel prohibentur. Unde plures humani actus non nisi positiva lege praecipiuntur vel prohibentur: et sic constituuntur proxime et formaliter in ratione necessarii medii ad finem. Ac ipsa lex aeterna huiusmodi legibus praecipit obediendum esse. Omnes insuper leges « in quantum participant de ratione recta in tantum derivantur a lege aeterna ». S. Th. 1. 2. q. 93. a. 3. Ab hac enim derivantur tanquam a causa exemplari, quia omnes leges, ut sint iustae debent esse conformes legi aeternae, tamquam a causa efficiente, quia omnis potestas legislativa est a Deo, tanquam ab universaliore lege, approbante et praecipiente, ut propter commune bonum aliae determinatae fiant leges pro diversitate personarum, locorum, temporum, aliarumque circumstantiarum. S. Th. l. c. ad 2. ad 3.

22. Remota et fundamentalis moralitatis norma, nempe ultimus hominis finis, *omnes* humanos actus complectitur: secus regula iam remota et fundamentalis moralitatis non esset. Ratio patet, quia *omnes* humani actus *media* sunt ad finem totius humanae vitae. Non omnes tamen eandem *habitudinem* habent ad hunc *finem*, ut iam ex dictis patet: alii enim sunt *per se* ordinati, nempe intrinseca *natura sua* ordinati ad hunc finem, sive immediate, sive mediate, ut e. g. Dei cognitio et amor, amor proximi, iustitia erga alios servanda, etc., et isti actus dicuntur intrinsece *boni*, et quia *boni* sunt, nempe intime

et necessario rationis ordini consoni, ideo praecipiuntur deinde *a naturali lege*. Alii e contrario *per se* repugnant, seu intrinseca natura sua dissoni sunt communi humanae vitae *fini*, sive iterum immediate sive mediate, ut e. g. blasphemia, periurium, sacrilegium, furtum, etc., et isti actus dicuntur intrinsece *mali*, et quia *mali* sunt, nempe intime et necessario rationis ordini dissoni, ideo prohibentur deinde *a naturali lege*. Alii tandem actus sunt, qui per se, seu intrinseca natura sua, cum praedicto *fine* et consequenter cum rationis ordine *necessario connexi* non sunt, ut e. g. cum amico conversari, rusticatum ire, etc., et isti actus dicuntur intrinsece indifferentes; quare *necessitate finis assequendi* isti actus neque necessario poni debent, neque necessario debent omitti: sed, si sponte quis illos ponere velit, eos profecto ita exercere debet, ipsa necessitate finis assequendi, ut a fine non abscedat, sed ad finem semper tendat, cum ob hanc rationem dederit homini ipsa natura facultatem libere agendi, ut per liberam actionem se ipsum ducat in finem. Unde eo ipso quod actus, actus nempe *in concreto*, fini non repugnat, iam fini aliquo saltem modo consonus est, et moraliter bonus. S. Th. 2. Dist. 40. q. 1. a. 5. Atque hinc rursus patet quid *ordo et rectitudo rationis* significat, nempe importat proportionem medii ad finem, quam ratio non facit, sed cognoscit et proponit voluntati. Et sic A. D. bonum morale dicit quod convenit ordini rationis, bonum item honestum quod convenit rectitudini rationis, 1. 2. q. 18. a. 8., q. 39. a 2.

23. Regula item proxima et formalis, nempe lex, omnes etiam humanos actus complectitur: siquidem alios praecipit, alios prohibet; quos autem neque praecipit neque prohibet, sed permittit sive positive sive negative, ita ex eadem lege praecipiente, praestandi sunt, ut rationis ordini et rectitudini non repugnent; et sic huiusmodi actus sunt eo ipso moraliter boni, siquidem si in ipsis efficiendis rationis ordo servetur, iam rationi convenientes sunt et moraliter boni ac honesti.

24. Si regula fundamentalis comparetur cum regula proxima obiectiva et subiectiva; patet, quod revera *finis*, eo ipso quod est fundamentum moralitatis seu *rectitudinis* actus ad ipsum ordinati et directi, *regula* proprie non est, sed est mere *finis* seu *terminus* illius actus, cuius *ordo* ad praedictum finem seu terminum, secundum aliquam *regulam* mensurari debet, quae quidem est lex et humana ratio; et si lex humanae rationi comparetur illa est regula remota haec est regula proxima. « Dicendum, ait S. Th. q. 21. a. 1., quod *malum* in plus est quam *peccatum;* sicut et *bonum* in plus est quam *rectum. Quaelibet* enim *privatio boni* in quocumque constituit rationem *mali;* sed *peccatum* proprie consistit in actu, qui agitur *propter finem aliquem, cum non habeat debitum ordinem ad finem illum.* Debitus autem

potest. Ratio ergo rerum rectitudinem apprehendit et servandam proponit. Et sic S. Th. 1. 2. q. 18. a. 5. ait: « Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione. » Et q. 19. a. 1. ad 3.: « Dicendum quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum: et, in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum. »

20. Ad rectam autem rationem pertinet omnia in debitum finem ordinare. Ordinatio autem haec alia est, qua homo relate ad ipsum finem *immediate* bene disponatur, quod praestant, virtutes theologicae, alia est, qua bene ad praedictum finem *mediate* disponatur, scilicet bene disponatur relate ad ea, quibus ad illum finem dirigitur, quod praestant virtutes morales. S. Th. De Virtutibus in communi a. 12., 1. 2. q. 61. a. 2. Cum vero recta ratio non apprehendat neque proponat nisi rerum a Deo ordinem constitutum et praeceptum, hinc, « eiusdem rationis est, quod vitium et peccatum sint contra ordinem rationis humanae, et quod sint contra legem Dei aeternam. » S. Th. 1. 2. q. 71. a. 2. ad 4.

21. Quod de *lege aeterna* dicitur, de qualibet alia lege intelligendum est; cum quaelibet lex sit ordinatio rationis, ordinem et rectitudinem constituens, humanorum actuum ad finem; neque vero omnes humani actus ipsa lege aeterna vel praecipiuntur vel prohibentur. Unde plures humani actus non nisi positiva lege praecipiuntur vel prohibentur; et sic constituuntur proxime et formaliter in ratione necessarii medii ad finem. Ac ipsa lex aeterna huiusmodi legibus praecipit obediendum esse. Omnes insuper leges « in quantum participant de ratione recta in tantum derivantur a lege aeterna ». S. Th. 1. 2. q. 93. a. 3. Ab hac enim derivantur tanquam a causa exemplari, quia omnes leges, ut sint iustae debent esse conformes legi aeternae, tamquam a causa efficiente, quia omnis potestas legislativa est a Deo, tanquam ab universaliore lege, approbante et praecipiente, ut propter commune bonum aliae determinatae fiant leges pro diversitate personarum, locorum, temporum, aliarumque circumstantiarum. S. Th. l. c. ad 2. ad 3.

22. Remota et fundamentalis moralitatis norma, nempe ultimus hominis finis, *omnes* humanos actus complectitur; secus regula iam remota et fundamentalis moralitatis non esset. Ratio patet, quia *omnes* humani actus *media* sunt ad finem totius humanae vitae. Non omnes tamen eandem *habitudinem* habent ad hunc *finem*, ut iam ex dictis patet: alii enim sunt *per se* ordinati, nempe intrinseca *natura sua* ordinati ad hunc *finem*, sive immediate, sive mediate, ut. e. g. Dei cognitio et amor, amor proximi, iustitia erga alios servanda, etc., et isti actus dicuntur intrinsece *boni*, et quia *boni* sunt, nempe intime

et necessario rationis ordini consoni, ideo praecipiuntur deinde *a naturali lege.* Alii e contrario *per se* repugnant, seu intrinseca natura sua dissoni sunt communi humanae vitae *fini,* sive iterum immediate sive mediate, ut e. g. blasphemia, periurium, sacrilegium, furtum, etc., et isti actus dicuntur intrinsece *mali,* et quia *mali* sunt, nempe intime et necessario rationis ordini dissoni, ideo prohibentur deinde *a naturali lege.* Alii tandem actus sunt, qui per se, seu intrinseca natura sua, cum praedicto *fine* et consequenter cum rationis ordine *necessario connexi* non sunt, ut e. g. cum amico conversari, rusticatum ire, etc., et isti actus dicuntur intrinsece indifferentes; quare *necessitate finis assequendi* isti actus neque necessario poni debent, neque necessario debent omitti: sed, si sponte quis illos ponere velit, eos profecto ita exercere debet, ipsa necessitate finis assequendi, ut a fine non abscedat, sed ad finem semper tendat, cum ob hanc rationem dederit homini ipsa natura facultatem libere agendi, ut per liberam actionem se ipsum ducat in finem. Unde eo ipso quod actus, actus nempe *in concreto,* fini non repugnat, iam fini aliquo saltem modo consonus est, et moraliter bonus. S. Th. 2. Dist. 40. q. 1. a. 5. Atque hinc rursus patet quid *ordo et rectitudo rationis* significat, nempe importat proportionem medii ad finem, quam ratio non facit, sed cognoscit et proponit voluntati. Et sic A. D. bonum morale dicit quod convenit ordini rationis, bonum item honestum quod convenit rectitudini rationis, 1. 2. q. 18. a. 8., q. 39. a 2.

23. Regula item proxima et formalis, nempe lex, omnes etiam humanos actus complectitur: siquidem alios praecipit, alios prohibet; quos autem neque praecipit neque prohibet, sed permittit sive positive sive negative, ita ex eadem lege praecipiente, praestandi sunt, ut rationis ordini et rectitudini non repugnent; et sic huiusmodi actus sunt eo ipso moraliter boni, siquidem si in ipsis efficiendis rationis ordo servetur, iam rationi convenientes sunt et moraliter boni ac honesti.

24. Si regula fundamentalis comparetur cum regula proxima obiectiva et subiectiva; patet, quod revera *finis,* eo ipso quod est fundamentum moralitatis seu *rectitudinis* actus ad ipsum ordinati et directi, *regula* proprie non est, sed est mere *finis* seu *terminus* illius actus, cuius *ordo* ad praedictum finem seu terminum, secundum aliquam *regulam* mensurari debet, quae quidem est lex et humana ratio; et si lex humanae rationi comparetur illa est regula remota haec est regula proxima. « Dicendum, ait S. Th. q. 21. a. 1., quod *malum* in plus est quam *peccatum;* sicut et *bonum* in plus est quam *rectum. Quaelibet* enim *privatio boni* in quocumque constituit rationem *mali;* sed *peccatum* proprie consistit in actu, qui agitur *propter finem aliquem, cum non habeat debitum ordinem ad finem illum.* Debitus autem

ordo *secundum aliquam regulam mensuratur*, quae quidem regula in his, quae *secundum naturam* agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero, quae aguntur *per voluntatem*, regula proxima est *ratio humana*, regula autem suprema est *lex aeterna*. Quandocumque ergo actus hominis procedit *in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae* tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem, quod omnis actus voluntarius est *malus* per hoc quod recedit *ab ordine rationis et legis aeternae.* Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus habet rationem vel rectitudinis vel peccati.... Dicendum quod duplex est finis, scilicet ultimus et propinquus. In peccato autem naturae deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non autem deficit a quocumque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intento; quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis; licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati ».

25. Ex exposita moralitatis natura facile deducitur honestum omnino esse agere propter finem, spe remunerationis, vel poenarum metu; cum omnis humana actio, ut bona moraliter sit, ad ultimum hominis finem tendere debeat, et ad illum hominem conducere. Praemium et poena, quae ab ipso Deo Legislatore proponuntur, ut homines moveat ad suae legi obediendum, et ita aeternam consequantur felicitatem, aptissima media sunt ad finem consequendum: adeoque contra rectam rationis ordinem non est, sed e contra secundum rectam rationem est agere ex motivo praedictae spei vel ex timore praefatarum poenarum. Qui enim praedicto motivo operatur, nonnisi verum hominis bonum vult et malum refugit; siquidem aeterna felicitas maximum hominis bonum est, aeterna damnatio maximum malum est. — Neque vero inordinatio haberetur in tali operatione ex eo quod tunc homo Deum ad se ordinaret. Etenim quando bonum, cuius acquirendi gratia homo operatur, est particulare quoddam bonum, secundarium omnino et sibi prorsus accidentale, tunc utique finis *cuius* seu cuius adipiscendi gratia voluntas operatur secundarius est, et finis *cui* seu subiectum ac persona *cui* bonum illud amatur et quaeritur, principaliorem induit rationem finis, quia eius perfectio sim-

pliciter magis intenditur. At vero quando bonum illud *cuius* acquirendi gratia homo operatur, seu quod sibi amat, est maximum ac summum bonum respectu eius cui amatur, ut est Deus respectu hominis, tunc illud bonum est praecipuum etiam in ratione finis, quia ille est simpliciter finis ultimus, et non potest recte ad alium ordinari ut ad finem. Quare, quando homo sibi amat hoc bonum, non ordinat illud ad se ut ad finem, sed potius amat coniungi illi bono ut bono et ultimo fini suo, adeoque non ordinat Deum ad se, sed potius se ad Deum ut ad finem ultimum, scilicet ad Deum se ordinat non ut medium, sed ut subiectum quod huiusmodi finem consequi potest.

26. Ex declarata moralitatis natura, et origine seu fonte, consequitur praeterea non omnem humanum actum suam desumere rectitudinem vel perversitatem ex positiva lege. Antecedenter enim ad omnem legem actus quidam sunt *naturaliter recti,* alii *naturaliter perversi.* « Hoc, ait S. Th. C. Gent. l. 3. C. 129., *naturalis ordo* requirit, quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae divina lege praecipiuntur *secundum se naturaliter recta* ». Atque ex hac omnino ratione est quod homo ipsa naturali ratione in naturalia prorumpat moralia principia propriarum operationum. Quae quidem principia circa ea sunt, quae sunt *naturaliter* homini *convenientia* et *secundum se recta,* et non solum, quia lege sunt constituta. S. Th. l. c. Haec *naturalis rectitudo* ex ipsa hominis natura est, et ideo verissime naturalis est. « Quorumcumque, ait S. Th. l. c., est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant; propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominis naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas *secundum se homini convenientes* ». Hinc facile est plura determinare, quae homini *naturaliter conveniunt,* tum in ordine ad seipsum, tum in ordine ad res exteriores, tum in ordine ad alios homines, tum in ordine ad Deum, *quae secundum se recta sunt.* Pergit S. Th. l. c.: « Secundum *naturalem ordinem* corpus hominis est propter animam, et inferiores vires animae propter rationem, sicut etiam in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, debetur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur *naturale rectum* quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animae, ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem iuvetur. Si autem secus accideret, erit *naturaliter peccatum.* Vinolentiae igitur et comessationes, et inordinatus venereorum usus, per quae actus rationis impeditur et subditur passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt *naturaliter mala....* Homo praeterea *naturaliter* hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem

aliqua mensura determinata, secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens, quae quidem mensura, si praetermittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani *naturaliter convenientes*, et aliqui *naturaliter inconvenientes*.... Est autem homini *naturale* quod sit sociale. Quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia, quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur, sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini *naturaliter convenientia*. Huiusmodi sunt unicuique quod suum est conservare et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus *naturaliter recta*.... Denique unicuique *naturaliter conveniunt* ea quibus tendit in suum finem naturalem; quae autem e contrario se habent sunt *naturaliter inconvenientia*. Homo *naturaliter* ordinatur in Deum, sicut in finem. Ea igitur, quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt *naturaliter recta:* quae autem e contrario, sunt *naturaliter homini mala*. Patet igitur quod *bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem*. Hinc est quod in Ps. 18., 10. dicitur quod *iudicia Dei* sunt *vera et iustificata in semetipsis*. Per hoc autem excluditur positio dicentium quod iusta et recta sunt secundum legem posita »; scilicet sunt in humanis actibus aliqua recta *secundum naturam*, et non solum quasi lege posita, ut in titulo Capitis habetur.

27. An moralitas seu moralis bonitas vel malitia in interiori tantum voluntatis actu reperiatur, an etiam in actu exteriori? — Duplex in exteriori actu distingui potest bonitas seu malitia moralis. Primo enim considerari potest bonitas vel malitia moralis *obiectiva* actus exterioris, quam actus ille ex se habet, nempe ex proprio obiecto et circumstantiis, quibus obiective afficitur; secundum rectum rationis ordinem. Huiusmodi bonitas seu malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam vel indebitam materiam et debitas vel indebitas circumstantias, a ratione derivatur, prout nempe rectitudinem rationis vel deviationem a recto rationis ordine illud obiectum illaeque circumstantiae exhibent. Haec obiectiva bonitas seu malitia actus exterioris prior est quam bonitas seu malitia actus voluntatis. Et sic actus exterior est *obiectum* voluntatis, in quantum proponitur voluntati a ratione, ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem, vel ut ab hoc ordine desciscens; et bonitatem seu malitiam moralem in voluntate causat. Secundo considerari potest in actu exteriori bonitas vel malitia moralis, in ordine ad finem, secundum quod iste exterior actus substat interiori actui voluntatis. Finis enim proprium voluntatis obiectum est. Et sic ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Itemque in

quantum exterior actus consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem. Voluntas tunc comparatur ad actum exteriorem, sicut causa efficiens, unde bonitas vel malitia moralis actus voluntatis est forma exterioris actus sicut in causa agente existens. S. Th. 1. 2. q. 20. a. 1. Quare « bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis ». S. Th. 1. 2. q. 20. a. 3.

28. Bonitas ergo vel malitia moralis exterioris actus considerari potest in ordine intentionis, ut mere volita, ut *obiectum,* et in ordine executionis, quatenus praedictus actus a voluntate *imperetur,* ut executio vel effectus. Primo modo bonitas vel malitia actus exterioris bonitatem vel malitiam tribuit moralem actui interiori voluntatis, ut obiectum illum specificans. Bonitas igitur et malitia, quae est in illo obiective transfunditur in actum formaliter, ita ut obiectum nihil habet obiective quod non sit in actu formaliter. Ergo actus exterior ut *obiectum* non habet aliquam bonitatem vel malitiam distinctam a bonitate vel malitia actus interioris, cum sit utrinque eadem, cum hac differentia quod sit obiective in actu exteriori, ut in obiecto et motivo voluntatis, et in actu interiori formaliter, ut in subiecto. Secundo modo actus exterior suam habet bonitatem vel malitiam moralem ab actu voluntatis, a quo habet quod voluntarius sit et humanus. Actus exterior, praecise ut executio vel effectus actus interioris, nullam habet bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, sed est bonus vel malus extrinsece, denominative tantum a bonitate vel malitia actus interioris. « Sicut a sano, quod est in animali, derivatur sanum ad medicinam et urinam....; hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris ». S. Th. 1. 2. q. 20. a. 3. ad 3. Manifesta ratio est, quia *formalis moralitas* sita est in praecognita et libere volita conformitate cum fine et lege, seu cum regula morum, quae voluntatis libera volitio nonnisi in interiore est ipsius voluntatis actu.

29. Iam vero actus exterior et interior voluntatis prout considerantur in genere moris sunt unus *actus humanus,* S. Th. q. 20. a. 3. Si ita adaequate consideratur *humanus actus*, *formalis* bonitas vel malitia moralis *actus humani* solum est intrinsece in interiori actu voluntatis, in exterioribus vero solum per denominationem tantum extrinsecam. Moralitas enim *humani actus formaliter* inspecta non reperitur nisi in actu *libero*, libertas autem formaliter nonnisi in voluntate est. Item formalis moralis bonitas ex ordine ad finem est. « Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis manifestum est, quod ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur in actum exteriorem ». S. Th. q. 20. a. 1. Unde patet, quod in exteriori actu huiusmodi moralis bonitas, quae est *secundum ordinem ad*

finem tota dependet a voluntate. S. Th. ib. a. 2. Illa vero « bonitas actus exterioris, quam habet ex materia et circumstantiis, est alia a bonitate, quae est ex fine: non autem alia a bonitate voluntatis, quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa eius ». S. Th. l. c. a. 4. ad 2. Confirmatur; « nam quantumvis actus exterior ex se bonus et conformis videatur rationi, si tamen a malo interno actu seu prava intentione et electione imperetur, non est bonus, quatenus actus humanus est. Ergo signum est *in ratione actus humani* solum esse bonum per denominationem ab interiori actu. Simile argumentum est, quia actus exterior praecise et per se sumptus non addit homini formalem bonitatem moralem, nec reddit illum magis studiosum, si enim intelligamus aliquem existimantem, se posse exequi exteriorem actum virtutis, habere efficacem voluntatem exercendi talem actum, is rectus est et studiosus, sive possit revera exequi sive non possit, quia virtus non pendet ex facultate, quae nobis invitis deesse potest, sed ex voluntate, supposito quod voluntas aequalis sit... Doctrina haec de actibus externis eodem modo procedit in actibus intellectus et appetitus sensitivi ». Suarez D. 10. S. 1.; Becanus Tr. 1. C. 6.

30. Hinc alia exurgit quaestio: an actus externus moralitatem aliquo modo addat actui interno. — « Dicendum est primum, actum exteriorem *per se* non ferre augmentum bonitatis vel malitiae, si caetera sint paria, in actu interiori: ita D. Th. 1. 2. q. 20. a. 4..... quia actus exterior non habet bonitatem distinctam ab interiori, et necessario sequitur ex illo, si est in nostra facultate, si autem non est in nostra facultate non minuit bonitatem voluntatis.... Secundo dicendum est, actionem externam interdum esse necessariam ad bonitatem voluntatis, vel ad talem bonitatem, hoc intendit etiam D. Th. illo a. 4.; nam quando est in potestate hominis exequi actionem externam, non potest habere interiorem voluntatem perfectam, nisi exteriorem actionem exequatur, quia actus exterior est terminus et finis interioris, et quia voluntas absolute perfecta est quae operatur cum potest.... Tertio dicendum, per accidens exteriorem actum posse augere bonitatem, vel malitiam simpliciter. Ita D. Th. supra cit., et patet facile. Nam 1.° propter exteriorem actum saepe homo magis durat et perseverat in interiori, imo etiam saepe multiplicat interiores actus, et hoc modo moraliter peius est occidere. 2.° Quia ipsa exterior actio et accendit affectum, et ita facit ad actum interiorem, quo modo vocalis oratio conferre solet ad interiorem devotionem. 3.° Sunt utiles actiones externae ad moderandas passiones et habituandum corpus, ut facilius iustitiae deserviat.... Addendum est etiam esse actus externos bonos utiles ad affectum satisfactionis pro poena temporali debita pro peccato, quia satisfactio non tantum sumitur ex bonitate, sed maxime ex poenalitate actus: actus autem exterior per se affert

propriam poenam et dolorem. Denique addendum est exteriores actus esse necessarios ad aliquos effectus gratiae, qui vel ex opere operato, vel ex speciali privilegio conferuntur; ut sunt effectus sacramentorum et effectus martyrii, et si qui alii sunt similes, quia, cum hi effectus non pendeant ex sola mente operantis, promissi sunt exercenti tale opus non solum in affectu sed etiam in effectu: et eodem modo e contrario actus mali externi, vel etiam effectus eorum sunt necessarii ad incurrendas aliquas poenas vel censuras, quae per solum interiorem actum non incurruntur ». Suarez D. 10., S. 2.; Becanus l. c. Hinc actus exterior non addit bonitatem vel malitiam actus interioris, sed eam quasi extendit et consummat, vel potius ostendit perfectionem actus interioris. Agitur, uti patet, de actu interiori *per se efficaci*. Nam, si actus interior *per se inefficax* est, ut e. g. velle peragere totum bonum possibile, vel totum malum possibile, non contrahit quis eandem bonitatem vel malitiam, ac si omne possibile bonum vel malum exsequeretur. Cf. Comment. 4. n. 7. 8.

31. Haec idem S. Th. cit. q. 20. a. 4.: « Dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet *ex bonitate finis*, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter: uno modo *secundum numerum*, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo *quantum ad extensionem:* puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat, manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo; et secundum hoc est peior vel melior. Tertio *secundum intensionem;* sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum sunt delectabiles vel poenosi nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem, quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel peior. Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet *secundum materiam et debitas circumstantias*, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis, et *hoc modo* addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis, quae opportunitate operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur si posset, defectus perfectionis, quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur poenam vel praemium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum

bonum vel malum ». Hic agitur de bonitate et malitia actuum respectu praemii vel poenae *essentialis*, nam actus exterior *addit ad praemium accidentale*, ut inquit idem A. D. 2. Dist. 40. a. 3. Cf. 1. 2. q. 13. a. 5. ad 1.

32. Et eadem q. 20. a. 5. loquens A. D. de eventu sequenti, « utrum huiusmodi eventus aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum, » respondet: « Dicendum quod eventus sequens aut est praecogitatus (*praevisus* nempe et *intentus* sive directe sive indirecte, q. 73. a. 8. ad 1.), aut non. Si est praecogitatus manifestum est, quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans, quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit; ex hoc apparet *voluntas* eius *magis inordinata*. Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est, quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus. Non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud, quod est per se ». Effectus *per accidens* sequens, bonitatem et malitiam non addit actui interiori, nisi sit intentus, vel nisi sit saltem aliquo modo praevisus, et quis possit et debeat illum impedire. Effectus solus *per se* sequens, etiamsi non sit intentus nec praevisus bonitatem et malitiam addit actui interiori, vel potius signum est perfectionis illius; quia quod per se sequitur actum est virtualiter et implicite volitum.

33. Quaestio etiam movetur: utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus? — « Dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere, et esse multiplex secundum quod refertur ad aliud genus... Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturae, qui non est unus secundum quod refertur ad genus moris... Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturae, potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quae est principium actuum moralium. Si ergo accipiatur unus actus prout est in genere moris, impossibile est, quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali; et tamen si sit unus unitate naturae et non unitate moris, potest esse bonus et malus ». S. Th. 1. 2. q. 20. a. 6.

34. De passionibus autem in particulari quaeritur: « Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri? — Dicendum, quod passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo,

secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus; sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est, q. 19. a. 3. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii; unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae, vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur », S. Th. 1. 2. q. 24. a 1., cum nempe possint et debeant prohiberi. Non oportet ergo quod passiones semper declinent ab ordine naturalis rationis. In quantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; in quantum sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem, S. Th. ib. a. 2. Hinc idem A. D. art. 3. ait: « Si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi (et non solum motus inordinatos), sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione, sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat, quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, q. 17. a. 7., ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod Ps. 83. 8. dicitur, *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo ». Quare ut exteriores actus ita passiones dupliciter considerari possunt, uno modo secundum quod sunt in genere naturae, et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis. Alio modo secundum quod referuntur ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et de iudicio rationis; et hoc modo bonum et malum morale pertinet ad speciem actus vel passionis. Iam vero sicut de exterioribus actibus dictum est, quod sunt secundum se boni vel mali ex obiecto, et quod sunt boni vel mali ex fine; ita de passionibus dicendum est. Ac ut sunt exteriores actus boni vel mali vel indifferentes ex obiecto,

quia aliquid prae se ferunt rationi consonum vel dissonum, vel neutraliter se habens, ut orare Deum et subvenire pauperi, furtum et adulterium, ambulare et loqui: ita pari modo passiones sunt quaedam rationi consonae, et quaedam dissonae, et quaedam neutrae, ut misericordia et verecundia, quae est timor rei turpis, invidia, quae est tristitia de bono alterius, ira, quae ordinatae vel inordinatae vindictae appetitus esse potest. Itemque ut sunt actus exteriores boni vel mali moraliter ex fine voluntatis, ita etiam passiones, ut cum quis ex rationis iudicio eligit affici aliqua passione, ut promptius, cooperante appetitu sensitivo, bene vel male operetur. Et sic passio addit ad bonitatem vel malitiam moralem actus. S. Th. 1. 2. q. 24. a. 4. a. 3. ad 1. — Cf. Opusc. *de Essentia boni malique moralis* Augusti Ferretti, qui de essentia moralitatis adversus hodiernos errores egregie scripsit.

COMMENTARIUS DECIMUS

DE MORALI BONITATE ET MALITIA ACTUUM HUMANORUM

1. Actus humani seu *morales*, ut iam in praec. Comm. dictum est, in duas *species* dividuntur, alii enim sunt moraliter *boni*, alii moraliter *mali*. Etenim differentiae, *per se* tales, diversificant speciem. Bonum et malum, utpote id quod est secundum naturam vel contra naturam, secundum nempe convenientiam vel exigentiam naturae, vel contra hanc convenientiam et exigentiam, differentiae sunt *per se*, et consequenter *species* constituunt diversas. Unicuique enim rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam; et malum, quod est ei praeter ordinem suae formae. Unde malum definitur communiter privatio formae debitae. Quare, quemadmodum *in rebus naturalibus bonum* et *malum*, quod est *secundum* naturam et *contra* naturam, diversificant *speciem naturae*, corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt eiusdem speciei, similiter *in moralibus bonum* in quantum est *secundum* rationem, et *malum* in quantum est *contra* rationem *speciem moris* diversificant: siquidem actus dicuntur *morales* in quantum a ratione sunt: ratio principium est moralium actuum. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 5., q. 19. a. 1. ad 3. — Confirmatur: « bonum et malum sunt *per se* differentiae actus voluntatis. Nam *bonum* et *malum per se* ad voluntatem pertinet, sicut *verum* et *falsum* ad rationem, cuius actus *per se* distinguuntur *veri* et *falsi*, prout dicimus opinionem esse veram, vel falsam. Unde voluntas *bona* et *mala* sunt actus differentes *secundum speciem* ». S. Th. 1. 2. q. 19. a. 1. Enimvero differentia *speciei* in actibus est secundum obiecta. Etenim omnis actus speciem habet a suo obiecto; unde oportet, quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in actibus. Haec autem illa est, quae *per*

se et non *per accidens* est, respectu facultatis unde actus procedit: quia nihil quod est *per accidens* constituit speciem, sed solum quod est *per se*. Et sic cognitio *soni* et *coloris* respectu intellectus non differunt *per se*, neque consequenter actus sunt specie diversi: sed differunt *per se* respectu sensus, et consequenter per comparationem ad sensum actus sunt specie diversi. Differentiae autem boni et mali sunt differentiae *per se* per comparationem ad voluntatem; nam *bonum*, quod est obiectum voluntatis *proprium*, est quod est conveniens rationali voluntati, malum, quod rationali voluntati disconvenit; quod nempe convenit voluntati secundum rationem, vel ei secundum rationem disconvenit. « Bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem ». S. Th. 1. 2. q. 18. a. 5., q. 19. a. 1.

2. Questio hic movetur, utrum dentur actus humani *indifferentes*, i. e. qui neque *boni* moraliter, neque *mali* moraliter sint, neque honesti neque turpes. — Si actus humani considerentur *in abstracto*, seu secundum *suam speciem*, quam intrinsece habent a proprio obiecto, praecisione facta a fine et a circumstantiis determinantibus, tunc actus profecto dantur indifferentes, qui nempe ex specie sua neque *mali* neque *boni* sint, sicut homo secundum se, seu secundum suam speciem neque virtuosus neque vitiosus est. Et ratio est, quia omne obiectum aliquam habet bonitatem vel malitiam saltem naturalem; non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quae consideratur per comparationem ad rationem, ad ordinem nempe rationis. Non omne enim obiectum actus humani includit aliquid pertinens ad hunc rationis ordinem: non omnes quidem actiones sunt per se necessario connexae cum ultimo fine, neque omnes praecipiuntur a lege, aut prohibentur a lege, sed plures mere permittuntur, sicut ambulare, ire ad campum, levare festucam de terra, et huiusmodi. Tales ergo actus secundum speciem suam sunt indifferentes. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 8. — Si vero actus humani *in individuo*, seu concrete considerentur, prout nempe et a particularibus circumstantiis et a fine determinentur, Scotistae affirmant dari actus indifferentes *in individuo*. Ratio est, quia nulla certa lex iubet dirigere eos in ultimum humanae vitae finem, nempe Deum, neque semper agere ex altiori motivo honestatis et virtutis; sed attenta humana fragilitate et infirmitate, Deus ipse permittit, ut homo agat ex hac ipsa infirmitate et fragilitate propter necessitatem et commodum ipsius naturae, ut e. g. lautius aliquando comedere, convivia instituere, recreari aspectu coeli, campi, etc. Ergo hae et aliae similes actiones exerceri possunt ex fine mere indifferenti. Thomistae e contrario negant dari actus indifferentes *in individuo*, et verius. Atque haec profecto est A. D. sententia. Ratio est, quia aut quis facit rem necessariam, utilem, convenientem naturae ra-

tionali, nempe animae, corpori, rebus ipsis exterioribus, quae ad utrumque ordinantur, aut rem facit inutilem prorsus et otiosam. Si primum, actio haec tendit ad finem naturaliter bonum, et bona est. Si secundum, rem facit naturae rationali disconvenientem, utpote saltem superfluam: ratio enim dictat non multiplicanda entia sine necessitate, aut utilitate, aut convenientia aliqua. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 9. par. *Sed contra,* 2. D. 40. q. 1. a. 5. Praeterea, cum rationis hoc proprium sit, humanos actus, qui ex deliberatione fiunt, dirigere et ordinare ad debitum finem; aut humanus actus est reapse ad debitum finem ordinatus, et habet rationem *boni;* aut non est ad debitum finem ordinatus, et tunc ex hoc ipso *rectae rationi* repugnat, et habet rationem *mali.* S. Th. q. 18. a. 9.; Suarez D. 9. S. 3. Atque ex adducta ratione luculenter patet, actus illos indifferentes Scotistarum tales revera non esse, sed esse moraliter honestos; si enim fiant propter necessitatem, utilitatem, convenientiam, secundum ordinem rationis sunt, et consequenter moraliter honesti. Neque vero necesse est alium extrinsecum honestum finem intendere, praeter finem huiusmodi actibus intrinsecum, uti honeste quis agat. Enimvero et lautius aliquando comedere et convivia instituere, et animo ac corpore recreari, actus secundum rationem sunt, si intra debitos limites haec contineantur. Sunt ergo isti actus revera facti ex motivo honestatis et virtutis, licet fiant ex naturali fragilitate, necessitate, utilitate convenientia: siquidem in hoc est honestas et virtus, quod rectitudo rationis servetur. Sunt praeterea etiam ad Deum ordinati, saltem implicite, licet non explicite, ut mox magis explicabimus, siquidem, eo ipso quod secundum rationem sint et boni, ad Deum natura sua referuntur. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 9. ad 3., q. 39. a. 2., 2. 2. q. 23. a. 3., q. 141. a. 6. ad 2., q. 145. a. 1. 2. 3., q. 168. a. 3. ad 3., S. q. 49. a. 2. ad 6., q. 169. a. 1. ad. 1., 2. D. 39. q. 3. a. 3. ad 6., D. 40. q. 1. a. 5., 4. D. 16. q. 2. a. 2. q. 1., C. G. l. 2. C. 29., de Caritate q. un. a. 7. ad 13. ad 14.; Suarez D. 4. S. 1. n. 12.

3. Quaestio alia hic exurgit: an ad moralem bonitatem actuum humanorum, necesse sit dirigere omnes actiones in gloriam Dei? — Communior et verior sententia affirmat. Ratio luculentissime patet ex dictis: siquidem omnis moralis actio, ut sit bona, necesse est, ut tendat in ultimum finem, et in eum a ratione ordinetur. Atqui, si humana actio ad ultimum finem tendit et ordinatur, iam ad Dei gloriam dirigitur. Ergo tam necessarium est actiones omnes dirigere ad Dei gloriam, quam necessarium est esse eas moraliter bonas. « Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis: finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum ». S. Th. 1. 2. q. 19. a. 9. « Totum quod homo est, et quod

potest et habet, ordinandum est ad Deum », S. Th. 1. 2. q. 22. a. 4. ad 3. Hinc satis est eas in Deum dirigere *virtualiter* ex parte operis, seu *actu ipso exercito,* agendo nempe ob finem alicuius virtutis, seu honestum, et naturae rationali consentaneum; talis enim actus ex intrinseca natura sua in Dei gloriam tendit. Ad rem S. Th. 1. 2. q. 8. a. 3. ad 2.: « Quandocumque quis vult ea, quae sunt ad finem, vult eodem actu finem: non tamen e converso ». Et q. 21. a. 4.: « Qui facit actum malum *non referibilem* in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur ». Caietanus in eand. q. 8. a. 3. « semper appetens, ait, quod est ad finem, appetit finem, non *habitualiter,* sed *actualiter,* ut extendit se ad *actualiter* et *virtualiter.* Est enim *virtualiter,* uti aliquo infra latitudinem actualis usus: alioquin nunquam impleretur illud praeceptum; *Omnia in gloriam Dei facite:* facere enim actualiter operari importat ». Multo magis satis praeterea est actiones omnes in Deum dirigere *virtualiter* ex parte ipsius operantis, qui per caritatis actum totam vitam suam in Deum ordinavit, et in habituali manet caritate. Haec Caietanus in 1. 2. q. 8. a. 3.: « Inter motum voluntatis in aliquid *habitualiter* et *actualiter,* medium est motus voluntatis in illud *virtualiter*.... Cum enim habens caritatem peccat venialiter, habitualiter quidem diligit Deum, sed non actualiter, ut patet, nec virtualiter, quia peccatum *non est dirigibile in Deum.* Cum autem habens caritatem ambulat vel praedicat, et quidquid aliud *non malefacit,* quamvis de Deo non cogitet actualiter, actus tamen ille non solum talis virtutis est, sed caritatis, et voluntas tunc *virtualiter* fertur in Deum, et non solum *habitualiter,* quod convenit dormienti, et peccanti venialiter ».

4. Ex omnibus, quae hactenus dicta sunt, patet discrimen inter actum humanum *bonum* et *malum; rectum* et *peccaminosum; laudabilem* et *culpabilem.* — Actus humanus, ex eo quod *formam* sibi *convenientem habeat,* vel *forma* e contra sibi *convenienti careat,* ex eo nempe quod sit secundum ordinem rationis, vel praeter hunc ordinem, *bonus* vel *malus* est. Actus enim humanus dicitur secundum quod a ratione dirigente et ordinante est. « In actibus (humanis) bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem; quia, ut Dionysius dicit, *bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem.* Unicuique enim rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam, et malum, quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo, quod differentia boni et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens, vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione ». S. Th. 1. 2. q. 18. a. 5.

5. Porro huiusmodi ordo rationis est ordo legis aeternae, et

ordo humanorum actuum *in finem*. Et sic actus humanus bonus vel malus rationem habet *rectitudinis* et *peccati* secundum hunc ordinem ad legem et ad finem. « Quandocumque ergo actus hominis *procedit in finem* secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est *rectus;* quando autem *ab hac rectitudine obliquatur,* tunc dicitur *peccatum*. Manifestum est autem ex praemissis, q. 19. a. 3. et 4., quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae, et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur, quod actus humanus ex hoc quod est *bonus* vel *malus* habet rationem rectitudinis vel *peccati* ». S. Th. 1. 2. q. 21. a. 1. Quare *malum* communius est quam *peccatum, bonum* communius quam *rectum*.

6. Actus humanus *bonus* vel *malus*, secundum quod a voluntate libere procedit, rationem habet *laudabilis* vel *culpabilis*. Actus enim laudabilis, vel culpabilis, actus est agenti ad *laudem* vel *culpam* imputabilis; quod esse nequit, nisi agens sit illius actus auctor, seu causa illum in suo esse determinans. Unde patet, quod si peccatum sumitur pro qualicumque actus defectu, vel pro deviatione actus a fine, *peccatum* communius est quam *culpa*. Si vero peccatum non sensu mere obiectivo sumatur, sed subiective et moraliter, peccatum idem est ac culpa, et ita communiter sumitur a theologis. Hinc S. Th. inquit: « Dicendum quod sicut *malum* est in plus quam *peccatum*, ita *peccatum* est in plus quam *culpa*. Ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti; nihil enim est aliud laudari vel culpari quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supra dictis patet q. 1. a. 1. et 2. Unde relinquitur, quod *bonum* vel *malum* in solis actibus *voluntariis* constituit rationem *laudis* vel *culpae,* in quibus idem est *malum, peccatum* et culpa ». 1. 2. q. 21. a. 2.

7. Ex omnibus hactenus dictis patet etiam, quod *morale bonum* idem re est ac *honestum*. Nam *morale bonum* est, quod *secundum ordinem rationis* est; ac *honestum* dicitur, quod homini quatenus homo est convenit, et quod propter se appetitur *appetitu rationali*. S. Th. 2. 2. q. 145. a. 3. ad 1. Ratione tamen differunt. Nam *honestum* dicitur, in quantum habet quemdam decorem ex convenientia cum natura rationali et ex ordinatione rationis. S. Th. l. c. a. 3. Etenim *honestas* dicitur quasi *honoris status*. Unde ex hoc dicitur aliquid *honestum,* quod est honore dignum. Honor excellentiae debetur. Hominis autem excellentia secundum virtutem est, quae est dispositio quaedam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae, seu

dispositio perfecti ad optimum. S. Th. l. c. a. 1. et 1. 2. q. 71. a. 1. Insuper ad rationem decori sive pulchri concurrit et claritas et debita proportio. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debita coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit, quod conversatio hominis sive actio eius sit bene proportionata, secundum spiritualem rationis claritatem. Eaque hominem honore dignum reddit. S. Th. 2. 2. q. 145. a. 2. Gloria autem est effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est honorificum et gloriosum; ita etiam idem est *honestum* et *decorum*. S. Th. l. c. a. 2. ad 2.

8. Ut *morale bonum* idem re est ac *honestum*, licet ratione distinguatur, ita *morale bonum* ac *honestum* idem re est ac *delectabile* et *utile*, licet ratione distinguantur. Illud enim quod est *morale bonum* ac *honestum*, seu secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid conveniens esse secundum sensum, et non secundum rationem. Sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius. Insuper ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. « Et secundum hoc idem subiecto est *honestum* et *utile* et *delectabile*. Sed ratione differunt; nam *honestum* dicitur secundum quod aliquid habet quamdam excellentiam, dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; *delectabile* in quantum quietat appetitum; *utile* autem in quantum refertur ad aliud. In plus tamen est delectabile quam utile et honestum; quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur ». S. Th. l. c. a. 3. Nihil autem « potest esse simpliciter et vere utile, quod repugnat honestati, quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem: quamvis possit forte esse utile secundum quid, respectu alicuius finis particularis ». S. Th. l. c. ad. 3. Unde patet, quod ut non omne delectabile pertingit ad rationem honesti, ita etiam non omne utile pertingit ad rationem honesti, sed illud tantum quod est delectabile et utile secundum rationem.

9. Quare *morale bonum* est semper *bonum honestum*. Nam bonum morale est bonum secundum rationem, et bonum honestum aliud non est quam bonum conveniens naturae rationali, adeoque secundum rationem. *Bonum* vero *morale* semper non est *bonum utile* et bonum *delectabile*, sed quando rectam rationis servant normam.

COMMENTARIUS UNDECIMUS
DE OBIECTO ACTUUM HUMANORUM

1. Ut iam dictum est, moralitas actuum humanorum, eorumque moralis bonitas vel malitia ex habitudine est ad ultimum humanae vitae finem et legem, ex convenientia vel disconvenientia cum eodem fine et lege. Porro ista habitudo, ista convenientia vel disconvenientia in humano actu ex triplici capite intrinsece exoriri potest, nempe ex eiusdem actus *obiecto*, *ex fine*, ex *circumstantiis*. Hinc communiter dici solet, obiectum, finem et circumstantias tres esse in humano actu moralitatis fontes, ac humanum actum ex hoc triplici capite desumere suam bonitatem vel malitiam moralem; particularem nempe specificam et individuam bonitatem vel malitiam: non omnes enim actus *boni* sunt in eadem specie, nec omnes actus *mali* in eadem pariter specie. Tum autem obiectum, tum circumstantiae, tum finis, ordinem et diversum ordine habere possunt ad ultimum hominis finem et legem. In hoc autem ordine humanorum actuum ad ultimum finem et legem moralitas consistit.

2. Per *obiectum* actus humani non intelligitur hic quidquid voluntati obiicitur: sic enim, et *finis,* et *circumstantiae* forent etiam eius obiectum: sed intelligitur res illa, quam quis immediate seu directe et per se vult. — Obiectum non consideratur hic *physice,* nempe prout est existens quaedam res. Circa *idem obiectum physice consideratum,* possunt versari actus morales *specie diversi.* Circa eamdem uxorem, e. g., possunt haberi actus coniugalis honestus, et actus adulterii turpis. Obiectum consideratur hic *moraliter,* nempe prout subest regulae morum, seu legi, praecipienti, prohibenti, permittenti. Et sic obiectum furti non est res aliena, praecise prout *res est,* sed quatenus recta ratio vetat, ne auferatur, invito domino. Hinc A. D. inquit 1. 2. q. 18. a. 8.: « Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto *relate ad principium actuum humanorum, quod est ratio* ». Et ib. a. 2. ad 1. « dicendum, ait, quod licet res exteriores sint *in seipsis* bonae, tamen non semper habent *debitam proportionem* ad hanc vel illam actionem ». Ac ib. a. 5. ad 3.: « Actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur *ad rationem,* differunt *specie;* et habent *effectus specie differentes;* quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad *potentiam generativam* non differunt *specie.* Et sic habent *unum effectum secundum speciem* ». Et q. 19. a. 2. ad 3.: « Dicendum, quod bonum per rationem repraesentatur voluntati, ut obiectum, et *in quantum cadit sub ordine rationis pertinet ad genus moris,*

et causat bonitatem moralem in actu volantatis ». Cf. q. 18. a. 5., S. q. 41. a. 3. ad 5.

3. Actus humani ab obiecto primam et essentialem bonitatem aut malitiam moralem desumunt. — Ratio est, quia ex obiecto intrinsece specificantur actus. Ergo ut ab obiecto habent speciem, ita habent etiam bonitatem et malitiam. « Bonum et malum actionis, ait S. Th. 1. 2. q. 18. a. 2., sicut et caeterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi, vel defectu ipsius. Primum autem, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id, quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma; ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti. Unde et a quibusdam vocatur *bonum ex genere,* puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam; puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex obiecto, sicut accipere aliena. Et dicitur malum *ex genere*, genere pro specie accepto, eo modo loquendi, quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem ». Et q. 18. a 5.: « Omnis actus speciem habet ex suo obiecto ». Ac q. 19. a. 1.: « Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta ». Itemque ib. a. 2.: « Bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod *per se* facit bonitatem in actu, scilicet *ex obiecto,* et non *ex circumstantiis,* quae sunt quaedam accidentia actus ». Primus enim moralitatis fons in humano actu eius obiectum est. Ex obiecto, quasi ex principio formali humanus actus habet suum esse, et primum quod in unaquaque re occurrit eius esse est.

4. Neque vero obiicere valet, primam et essentialem bonitatem moralem desumendam esse ex fine, qui primum omnis moralitatis fundamentum est, et quia omne obiectum volitum propter finem volitum est, et consequenter prius volitus est finis, quam obiectum. Etenim actus humanus respicit utique primo finem, sed finem operis qui est finis intrinsecus et coincidit cum ipso obiecto, quod consequenter ab eo intrinseco fine ad ultimum finem ordinatur, et humanum actum primo et essentialiter ordinat ad eundem ultimum finem.

5. Ut actus sit moraliter malus, sufficit quod malitia sit indirecte, virtualiter vel implicite volita in alio, cui est annexa. Ratio, quia aliter malitia intendi non potest. Nemo intendens malum operatur; sed malum quis non appetit, nisi ratione alicuius boni, quod in eo apprehendit. Sufficit ergo, quod quis appetat in re delectabilitatem, cui cognoscit malitiam esse annexam.

6. Verum, ut actus sit moraliter bonus, requiritur quod bonitas

sit formaliter et directe in se volita, saltem in actu exercito. Ratio, quia honestas in se appetibilis est. Ergo recta ratio dictat in se esse appetendam. Non autem necesse est, quod in actu signato intendat quis honestatem, sed sufficit quod quis intendat id quod videt esse honestum. Et sic non est necessarium, ut faciens eleemosynam intendat eius honestatem, sed sufficit quod velit miseriam proximi sublevare. « Malum contingit, ait S. Th. q. 19. a. 7. ad 3., ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. Unde sive voluntas sit eius, quod est secundum se malum et sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali semper est mala. Sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est quod velit bonum et propter bonum ».

7. An actus bonus sit, si obiectum sit bonum, sed malus finis? — R. Negative. Qui enim malo fine agit, licet velit bonum, illud tamen vult sub *ratione mali*, et ideo prout est volitum ab ipso est malum. Honestas tunc medii nullatenus revera appetitur; sed appetitur tantum medium pravi finis assequendi. « Cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, et hic actus totus est malus, licet non ab omni eo quod in eo est malitiam habeat ». S. Th. 2. D. 38. q. 1. a. 4. ad 4., 1. 2. q. 19. a. 7. Ac S. Alph. ait: « Si obiectum sit bonum, finis vero operantis sit malus, actus humanus est *totus* malus ex malitia finis, quae destruit omnem bonitatem ». Tr. de Act. hum. n. XXXVIII.; Suarez D. 6. S. 1. 2., D. 8. S. 1. n. XIII.

8. An actus bonus sit, si obiectum sit malum, sed bonus finis? — R. Negative. Et sane Apostolus damnat dicentes: « Faciamus mala, ut eveniant bona ». Rom. 3., 8. Ratio autem est, quia intentio finis boni, utpote extrinseca ipsi obiecto volito, si hoc malum est, non impedit quominus quis *malum* reapse *velit*. Suarez D. 4., D. 8. S. 1. n. XX. seqq.

COMMENTARIUS DUODECIMUS

DE FINE ACTUUM HUMANORUM

1. Per *finem* hic proprie intelligitur id quod per talem vel talem actum agens ulterius intendit, tamquam ratio *propter quam* operatur. Hic est ille finis, qui dicitur *operantis*. « Dicendum, ait S. Th. 2. Dist. 36. q. un. a. 5. ad 5., quod actus aliquis habet duplicem finem, scilicet proximum finem, qui est obiectum eius, et remotum, quem agens intendit. » Si autem agens non intendit alium finem diversum ab ipso fine intrinseco actionis, quam facit, tunc *finis operantis* coincidit cum *fine operis*, ut apparet in illo, qui vult furari, ut furetur,

i. e. ut ex alieno ditescat. Finis *operis* ab operante excludi omnino non potest, si operis naturam ipse cognoscat, nam *operi* ille finis intrinsecus est. Iam vero *finis operantis* dupliciter considerari potest 1.° respectu *intentionis* voluntatis, h. e. respectu actus voluntatis, intendentis ipsum, 2.° respectu ipsius actus, *qui imperatur*, tamquam medium ad illum finem. Sub prima consideratione, finis est proprie voluntatis *obiectum*, imo praecipuum; cum finis sit, qui movet voluntatem ad media. Sub secunda consideratione finis est mera *circumstantia* actus imperati, et sic inter circumstantias solet annumerari. Ille, qui furatur e. g. ut committat adulterium, praecipue *vult* adulterium, hoc *intendit* et efficaciter procurat. Et ex hoc adulterio est principalis voluntatis malitia. Actus autem, ideo imperatus ab adulterii voluntate, nempe furtum e. g., substantialem malitiam sibi propriam habet a proprio obiecto, id est ab acceptione rei alienae, invito domino; quod autem referatur extrinsece ab operante ad talem vel talem finem, hoc ipsi accidentale omnino est, non ex propria natura, sed ex operantis arbitratu. Finis ergo qui est *actus* circumstantia, non est ipse finis *operis*, qui *dat speciem actui*, sed aliquis finis *adiunctus:* sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis non est *circumstantia;* sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel propter Christum, vel aliquid huiusmodi. S. Th. 1. 2. q. 7. a. 3. ad. 3., q. 18. a. 6. ad 2.

2. Finis *operantis* alius esse potest primarius, alius secundarius. Primarius finis ille est, quem quis imprimis sibi proponit, et causa simpliciter actionis est. Finis secundarius ille est, qui accedit primario, et causa simpliciter actionis non est, sed tantum cum primario fine impellit, ut melius, id est alacrius, facilius, iucundius, etc. fiat.

3. Actus humani *ex fine* bonitatem aut malitiam moralem desumunt. Etenim finis considerari potest, tamquam circumstantia et tamquam obiectum humani actus. Si consideretur, tanquam circumstantia, finis, non secus ac aliae circumstantiae potest dicere ordinem conformitatis vel difformitatis ad rationem. Sic rationi conforme est, non solum dare eleemosynam, sed etiam eam dare in satisfactionem peccatorum; sicut rationi repugnat, non solum furari, sed etiam furari ad se inebriandum. Ergo, ut circumstantiae tribuunt humano actui bonitatem vel malitiam moralem, ita etiam finis. Ac uti circumstantiae de se non tribuunt nisi accidentalem bonitatem et malitiam, ita etiam finis. Si vero finis consideretur, tanquam obiectum, tunc humani actus ex fine tamquam ex obiecto speciem sumunt, adeoque ex eo non tantum bonitatem aut malitiam moralem desumunt, verum etiam ex eo desumunt essentialem bonitatem aut malitiam moralem.

4. « Idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet

speciem, sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. » Dicitur prout *semel egreditur ab agente,* nam plures esse possunt eius actus fines, prout hic continuetur et repetatur; puta alienum sumere, ut quis ex alieno ditescat; alienum retinere, vel iterum sumere, ut illud domino conservetur. Dicitur *a quo habet speciem:* nam plures esse possunt *fines*, etiam proximi, *operis,* unius eiusdemque actus, sed unus est *finis operis* primarius a quo est *species* velut substantialis actus, caeteri autem accidentales et naturam potius circumstantiarum inducunt. Sic e. g. si quis peregrinationem instituat, ut celebret Missam in Sanctuario SSmi Cordis Iesu, Missae sacrificium est finis *operis* proximus, a quo intrinsece speciem sumit ipsa celebratio Missae: in illo vero Sanctuario celebrare ad onorem SSmi Cordis Iesu finis *operis* etiam proximus est ipsius celebrationis, sed quasi extrinseca quaedam circumstantia non dans speciem actui. Finis autem remotus *operantis*, ad quem actus ordinatur, et ipse speciem actui dare potest; immo si sit finis in ea serie ultimus ipse est, qui potissimum speciem actui dat, quia ipse est qui est prior in intentione, et a quo omnes aliis fines dependent, siquidem illi omnes sunt subordinati. Et sic ille qui moechatur, ut furetur, furatur, ut homicidium committat; potius homicida est, quam moechus et fur: quia homicidium est ratio formalis et motiva aliorum actuum. « Quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem *diversitas speciei* ex parte exteriorum actuum, sed *unitas speciei* ex parte actus interioris. » S. Th. 1. 2. q. 18. a. 6. « Possibile tamen est, quod *unus actus secundum speciem naturae* ordinetur *ad diversos fines voluntatis.* Sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae. Ex hoc erunt diversi actus secundum *speciem moris*, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. » S. Th. 1. 2. q. 1. a 3. ad 2.

5. « Finis est obiectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quae est *ex obiecto* a bonitate quae est *ex fine,* sicut in actibus aliarum virium; nisi forte per accidens, prout *finis* dependet ex fine et *voluntas* ex voluntate; » S. Th. 1. 2. q. 19. a. 2. ad 1., quando nempe *plures fines* per se subordinati et voliti sunt simul, ut cum quis vult medicinam sanativam propter adeundam militiam, propter victoriam, formalis bonitas obiecti, puta esse sanum, differt a bonitate alterius finis puta militiae; et quando *voluntas* unius finis, puta adulterii, dependet ex *voluntate* alterius finis, puta furti; ut cum quis vult adulterari, ut furetur, malitia quoque obiecti, puta adulterii, differt a malitia finis, puta furti. Utrumque autem est *per accidens,* accidit enim fini, quod alteri subordinetur, et voluntati etiam accidit quod ab alia dependeat, secus

enim hoc omni fini et omni volitioni conveniret. Caietan. in l. c. Insuper humanus actus, in tantum humanus est, in quantum voluntarius. In actu autem voluntario duplex invenitur actus, actus interior voluntatis, et actus exterior. Horum autem uterque proprium obiectum habet. « Finis autem est proprie obiectum voluntatis. Id autem, circa quod est actio exterior est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto, circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio obiecto. Id autem, quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Ed ideo *actus humani species formaliter consideratur secundum finem*, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde Philos. dicit, quod ille qui furatur, ut committat adulterium, est, per se loquendo, magis adulter quam fur. » S. Th. 1. 2. q. 18. a. 6.

6. Iamvero actus *imperatus* considerari potest secundum se et specificative sumptus, et potest considerari formaliter et reduplicative ut imperatus. Si primo modo consideratur, suam essentialem et specificam bonitatem vel malitiam desumit ab obiecto, accidentalem a fine. Finis extrinsecus operantis actui advenit iam in sua specie constituto ex proprio obiecto. Ac omnino accidentale est tali actui, *secundum se considerato*, quod ad talem finem ordinetur. Sic volitio dandi eleemosynam imperata a poenitentia primario et immediate respicit honestatem eleemosynae seu misericordiae, secundario tantum et mediate honestatem poenitentiae. Si altero modo actus imperatus sumatur, i. e. formaliter et reduplicative, ut imperatus, essentialem habet speciem a fine, quia actus imperans et imperatus, unus reputantur actus, cuius principale obiectum tunc finis est, quem uterque respicit.

7. Actus ergo humani *ex fine* bonitatem aut malitiam moralem desumunt quia, quatenus *actus*, ex fine tanquam ex obiecto *speciem* recipiunt. Idque aliter etiam ostendi potest. Etenim actus humani considerari possunt per modum *actionum* et per modum *passionum*, eo quod homo per ipsos *movet* seipsum, et *movetur* a seipso. Actio autem a *principio* agendi, passio vero a *termino* motus speciem sortitur. Et sic calefactio *actio* nihil aliud est quam motio quaedam *a calore* procedens: calefactio *passio* nihil aliud est quam motus *ad calorem*; definitio autem manifestat rationem *speciei*. Enimvero unumquodque speciem sortitur secundum actum, et non secundum potentiam; adeoque motus qui per actionem et passionem distinguitur, prout est *actio*, speciem sumit ab actu, qui est principium agendi; prout vero est *passio*, speciem sumit ab actu, qui est terminus motus. Porro

« actus dicuntur humani, in quantum *procedunt a voluntate deliberata, obiectum* autem *voluntatis est bonum et finis*. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis ». S. Th. 1. 2. q. 1. a. 3. *Finis* enim est non solum *finis,* sed etiam *obiectvm voluntatis*, et est per hoc, loco formae, quae est *principium* agendi. *Finis* autem est *obiectum* voluntatis, et ipsi ratio agendi est, praecise quatenus *finis* est; est enim illud quod *per se appetitur;* et sic finis, bonum est, et « bonum habet rationem finis ». S. Th. ib. a. 4. ad 1. « Voluntatis motivum et obiectum est finis... finis etsi non sit de substantia actus (nempe imperati), est tamen causa actus (praedicti) principalissima, in quantum movet agentem ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine ». S. Th. 1. 2. q. 7. a. 4. c. ad 2. « Finis est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species ». S. Th. 1. 2. q. 18. a. 7. ad 2. « Finis secundum quod est prior in intentione, secundum hoc pertinet ad voluntatem. Et hoc modo dat speciem actui humano sive morali ». S. Th. 1. 2. q. 1. a. 3. ad 2. « Et similiter (finis) est terminus eorundem (actuum). Nam id, *ad quod terminatur* actus humanus est id, quod voluntas intendit, tanquam finem ». Nimirum actus humanus *a fine* est, *ad finem* est: *a fine* tanquam actio, *ad finem*, tanquam passio: *a fine*, tanquam obiecto, forma intrinseca actus, principio actus, *quo* voluntas agit; *ad finem* tanquam terminum actus, *propter quem* agit. S. Th. 1. 2. q. 1. a. 3.

8. Quare actus humani praeter bonitatem vel malitiam absolutam et intrinsecam; quam habent ex proprio *obiecto*, bonitatem habent vel malitiam *a fine,* a quo dependent. « Etenim eadem est dispositio rerum in bonitate et in esse. Sunt enim *quaedam*, quorum esse ex alio non dependent. Et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quaedam vera sunt, quorum esse dependet ab alio, unde oportet, quod considerentur per considerationem ad causam, a qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente, et forma, sic bonitas rei dependet a fine ». S. Th. 1. 2., q. 18. a 4., q. 72. a. 3. — Atque hinc illud intelligitur: *bonum et finis convertuntur*, S. Th. 1. 2. q. 2. ad 2. Voluntas enim quidquid vult et facit, vult et facit tanquam bonum et propter bonum.

9. Utrum *intentio* extrinseci finis naturam *operis* exterioris intrinsece immutare possit? — R. Alii affirmant, alii negant. Horum sententia unice vera nobis videtur. Ratio est. 1.° quia natura mutari non potest; 2.° quia intentio operantis operi nihil addit, imo illud ne attingit quidem, cum illi prorsus extrinseca sit. Quare bona nostra intentio nequit opus malum reddere bonum, neque mala nostra intentio potest quod bonum est malum reddere, nec quod malum est in aliam malitiae speciem intrinsece transferre. Hoc autem non impedit, uti

patet, quominus ubi agatur de obiecto de se indifferenti, possit finis extrinsecus operantis bonitatem vel malitiam moralem tribuere. Hoc enim non est immutare naturam intrinsecam ipsius operis exterioris, sed determinare eius intrinsecam indifferentiam, quatenus opus humanum est; quae determinatio in moralibus nonnisi ab intentione est. Et sic licet prava intentio iudicis reo nocendi *iustae* sententiae naturam immutare intrinsece non possit, et eam constituere *iniustam* damnificationem: intentio tamen accipiendi alienum, ipsam acceptionem determinat, prout nempe quis rem alienam accipiat, ut eam domino conservet, vel ut eam sibi accipiat et furetur. S. Alph. l. 3. n. 584. 636. — Si quis ergo sine vi et fraude, sed ex odio, vel etiam ut noceat alteri, hunc impedit a consecutione boni, ad quod nullum ius habet, e. g. si quis testatorem impediat, ne relinquat haereditatem alicui, qui ad illam nullum ius habet, ad restitutionem minime tenetur. Peccat enim vel tantum contra caritatem, vel etiam contra iustitiam, sed *affective* tantum, non autem *effective*. Cf. S. Alph. l. 3. n. 584.

10. An actus bonus sit, si duplicem habeat finem, alium bonum alium malum? — R. 1.° Affirmative, si finis *malus* mere antedenter vel consequenter se habeat, h. e. mere praecedat totum actum, vel accedat actui iam praeexistenti, vel etiamsi se habeat mere concomitanter, h. e. nihil influat in esse ipsius actus, sed illi tantum adiungatur. Ratio est, quia tunc est prorsus extrinsecus actui in toto suo esse constituto. Non est enim *ratio propter quam* ipsius actus; sed ratio tantum est e. g. simplicis cuiusdam complacentiae, quae praecedit, concomitatur, aut consequitur actum deliberatum. Haec autem simplex complacentia potest, quin actum inficiat, suum exercere influxum, ut facilius quis moveatur ad actum bonum, e. g. si alicui proponeretur eleemosyna tanquam conferens ad vitam aeternam, et huic simplex complacentia *adiungatur* existimationis inde habendae apud homines. S. Th. 1. 2. q. 19. a. 7. Nonnunquam, bonum exequendo opus, sensus quidam et affectus imperfectus animum cuiusquam tangit, quamvis nullatenus sit finis, quem sibi proponit. Quidquid culpae in hoc reperiatur, non ideo perit bonitas operis quod quis agit. — 2.° Negative, si finis malus se habeat vere causative, et influat in substantiam actus. Ratio, quia tunc vult quis bonum saltem inadaequate sub ratione mali, quod est malum velle. « Ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni, sub ratione boni, i. e. quod velit bonum et propter bonum ». S. Th. q. 19. a. 7. ad 3. — Excipe, nisi sit finis *leviter* tantum malus. Ratio, quia tunc finis leviter tantum malus influit non in ipsum esse substantiale actus, sed tantum in esse accidentale actus, adeoque manet bona tota substantia actus. Et sic bona erit eleemosyna, etiamsi in illum actum levis ostentatio

obrepserit, et vere influxerit. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 4. ad 3., de Malo q. 2. a. 4. ad 2.; Suarez D. 8. S. 1. n. XIV. seqq. Agitur, ut patet de actu exteriore, qui sit unus in genere naturae, et multiplex in genere moris. « Si accipitur unus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali; si tamen sit unus unitate naturae, et non unitate moris, potest esse bonus et malus ». S. Th. 1. 2. q. 20. a. 6.

11. An peccet qui propter delectationem agat? — R. Affirmative, si agat propter *solam* delectationem; ulteriorem nempe honestum operis finem positive *excludendo,* et hoc peccatum per se loquendo, veniale non excedit. Negative, si simpliciter propter delectationem agat. Ratio primi est, quia delectatio est propter operationem, non viceversa, ut nempe homo alliciatur ad operationes humanae vitae necessarias, vel utiles. Ergo delectatio non est finis actionis, « sed medium ad actionem constantius, facilius, melius exercendam ». S. Th. 1. 2. q. 4. a. 2. Confirmatur ex prop. 8. damn. ab Innoc. XI.: « Comedere et bibere usque ad satietatem propter solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui ». Ratio secundi est, quia cum delectatio per se non sit mala, sed bona, nisi quis in ea constituat suum ultimum finem, quod procul dubio grave esset, non habetur gravis in humana actione deordinatio. Ratio tertii est, quia delectatio per se non est mala, sed bona, ipsique ordini naturae consentaneum est, ut homo alliciatur a delectatione ad operandum. S. Th. C. G. l. 3. C. 26. n. 6. 7., 1. 2. q. 4. a. 2. ad 2. Secus, dicendum esset peccare etiam, qui ad honeste agendum moveretur ex caelesti delectatione. Insuper *principalius* quidem natura intendit ipsam operationem, cui delectatio adiuncta est. Verum *secundario* eadem natura intendit, ut homo ex appetitu delectationis, quaerat operationem. Delectatio ergo ut finis intendi potest, dummodo non intendatur, ut finis ultimus vel praecipuus. Si quis ergo, licet nihil expresse cogitet de ulteriori fine honesto, moveatur a delectatione ad actionem, quam apprehendit naturae consentaneam, vel in qua nihil invenit rationis ordini contrarium, e. g. ad cibum sumendum, ludendum, etc., nihil omnino peccat. S. Th. 2. 2. q. 141. a. 1. ad. 1.

COMMENTARIUS DECIMUSTERTIUS

DE HUMANORUM ACTUUM CIRCUMSTANTIIS

1. Per *circumstantias* actus humani intelliguntur rationes illae omnes, quae *obiecto* volito *accessoriae* sunt, et quasi *substantiae* actus *accidentales,* et volitae dumtaxat sunt *concomitanter* vel *consequenter.* « Nomen *circumstantiae,* ait S. Th. q. 7. a. 1., ab his quae in loco sunt

derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiae* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde *circumstantiae* actuum humanorum accidentia eorum dicendae sunt ». Ut obiectum, ita circumstantiae non considerantur hic prout sunt *accidentia* quaedam *physice afficientia* actum, sed prout sunt accidentia actus humani; ipsum *in esse morali,* iam *ex obiecto constitutum, moraliter afficientia. In esse morali iam ex obiecto constitutum,* quia si daret primam et essentialem speciem moralem, iam non esset circumstantia, sed transiret in conditionem obiecti et differentiae essentialis. *Moraliter afficientia,* h. e. quatenus ad mores pertinent. Enimvero ad *esse morale* actus nihil refert, quod quis e. g. alapam alteri dederit, vel furatus sit manu dextera vel sinistra. Aliter autem circumstantias considerant Iurisconsulti ac Theologi. Illi enim potius quatenus societatem perturbant, isti quatenus Deum gravius offendunt eas considerant. Cf. Suarez Tr. 2. D. 5.

2. Humani actus desumunt etiam suam bonitatem et malitiam moralem *ex circumstantiis.* — Etenim cum in obiectum tendant non *abstractum* sed *concretum,* seu suis individuantibus circumstantiis determinatum, ut desumunt specificam bonitatem et malitiam moralem ab obiecto, ita etiam bonitatem et malitiam moralem accidentalem desumunt ex circumstantiis; et varias ex eis induunt accidentales qualitates: sicut homo ab anima habet rationem suae speciei, aliquid vero accidentale convenit homini individuo secundum accidentia eius individualia. Et sane, cum *bonum* convertatur cum *ente,* sicut *ens* dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et *bonum* attribuitur alicui et secundum esse suum substantiale, et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus. Quare, quemadmodum « in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis, quae debetur eis ex forma substantiali, quae dat speciem; sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus; sicut in homine ex figura, ex colore, et sic de aliis, quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum: ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his, quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala ». S. Th. 1. 2. q. 18. a. 3. 9.

3. Enimvero ideo actus humanus desumit bonitatem vel malitiam ab obiecto, quia obiectum dicit habitudinem convenientiae vel discon-

venientiae ad rectam rationem. Atqui circumstantiae etiam possunt importare habitudinem convenientiae vel disconvenientiae ad rectam rationem: sic v. g. non solum est disconveniens rationi furari, sed etiam furari in loco sacro. Billuart de Act. hum. Diss. 4. art. 2. § 2.

4. « Sic igitur in actione humana *bonitas* quadruplex considerari potest. Una quidem secundum *genus,* prout scilicet est *actio*; quia quantum habet de *actione* et *entitate*, tantum habet de *bonitate*. Alia vero secundum *speciem*, quae accipitur secundum *obiectum* conveniens. Tertia secundum *circumstantias,* quasi secundum *accidentia* quaedam. Quarta autem secundum *finem*, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam. » S. Th. 1. 2. q. 18. a. 4. « Nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum deesse aliam, et secundum hoc contingit, actionem, quae est bona secundum *speciem* suam, vel secundum *circumstantias* ordinari ad *finem malum*, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa. » S. Th. 1. 2. q. 18. a. 4. c. et ad 3.

5. Actus ergo humanus triplicem bonitatem vel malitiam moralem habere potest, sive intra eamdem speciem, sive etiam diversae speciei. Sic. e. g. si quis rem sacram furaretur, ut eam dono daret meretrici ad fornicationem ab ea obtinendam, talis actus ex *obiecto* esset *furtum*, ex *circumstantia sacri sacrilegium,* ex *fine fornicatio;* adeoque triplicem malitiam specie diversam haberet. Verum bonitas seu malitia moralis intrinseca et essentialis actus desumitur ex obiecto. Ex obiecto enim voluntas primo et per se seu directe movetur ad actum. Hinc licet, ut actus humanus sit bonus simpliciter, requiratur, ut nullam habeat circumstantiam malam, non requiritur tamen ut semper habeat obiectivas circumstantias proprias, a quibus accidentalem bonitatem, seu augmentum bonitatis accipiat, ut patet in actu circa obiectum omnino simplex, qualis est amor Dei. Dicitur *circumstantias obiectivas*, seu ex parte obiecti, nam circumstantiae ex parte ipsius actus semper aliquae saltem reperiuntur, quae illi conferant bonitatem aliquam vel malitiam. Et sic semper, saltem moraliter loquendo, quod satis est in praesenti materia, est in actu aliqua *intensio*, pertinens ad circumstiam *quomodo,* ratione cuius habet actus aliquam bonitatem vel malitiam, quae potest dici accidentalis, quatenus sine illa posset servari species actus. Ut autem circumstantiae suam actui conferant bonitatem vel malitiam moralem, debent esse volitae vel per modum obiecti, vel saltem per modum actus, quia obiectum non confert actui humano moralem bonitatem vel malitiam, nisi quatenus intentum et volitum. Circumstantiae obiectivae, h. e. quae se tenent ex parte obiecti, debent esse volitae per modum obiecti, quia huiusmodi circumstantiae afficiunt ipsum obiectum, et actus indivisibiliter attingit

obiectum, non quasi nudum, sed suis quasi circunstantiis vestitum. Circumstantiae vero, quae se tenent ex parte actus, debent esse volitae vel per modum obiecti, si illa circumstantia sit extrinseca ipsi actui, uti est e. g. circumstantia *quis,* potest enim operans seipsum respicere, ut obiectum suae voluntatis et velle dignitatem seu conditionem suae personae ad opus applicare, vel per modum actus, si illa circumstantia sit intrinseca ipsi actui, uti est e. g. circumstantia *quomodo* vel *quando*, et sic ut bonitas vel malitia actus voluntatis augeatur ex intensione vel duratione, satis est ut intensio et duratio sit voluntaria per modum actus, quatenus nempe voluntarius sit ipsimet actus intensus, diuturnus, etc. Cf. S. Th. C. G. l. 3. c. 138., 1. 2. ll. cc.; Suarez D. 4. D. 5. D. 6. S. 3.

6. Utrum circumstantia naturam operis exterioris, et interioris actus intrinsece immutare possit? — R. Affirmative. Ratio est, quia circumstantia est intrinseca ipsi operi vel ipsi actui, minime vero extrinseca, uti est finis operantis respectu operis exterioris. Ergo ipsum opus externum et internum actum *modificare potest.* Non enim quaelibet circumstantia externum opus, ita semper modificat, ut eius etiam naturam intrinsece immutet. Et sic, si parochus breviarium recitat, tempore, quo deberet moribundo sacramenta ministrare, recitationis breviarii intrinseca natura non mutatur. Unde sufficit etiam confiteri tantum praedictam omissionem administrationis sacramentorum. Neque vero ita illa *intrinseca* modificatio intelligenda est, ut opus externum ex *propria sibi intrinseca natura* indifferens, bonum vel malum, vel in tali specie, ratione nempe proprie obiecti, evadat ex indifferenti, natura sua, bonum vel malum, ex malo bonum, ex bono malum, vel in alia specie. Circumstantia enim, cum sit quid obiecto accessorium, si obiectum, ratione sui, indifferens vel bonum vel malum est et in tali specie, indifferens bonum malum, et in tali specie manet sub illo respectu, licet intrinsece etiam evadere possit malum, immutari in malum et aliam mali speciem assumere ratione circumstantiae. Sic e. g. comedere actio de se est indifferens, sed comedere die ieiunii post aliam sumptam refectionem, grave peccatum est, adeoque actio est mala non ratione comestionis, sed ratione diei ieiunii, et *hac circumstantia temporis* mala evadit. Matrimonio uti actio honesta est; sed matrimonio uti post votum castitatis actio graviter peccaminosa est, non ratione ipsius usus matrimonii, sed voti; et hac voti circumstantia in malam ex bona immutatur. Furari actio est mala contra iustitiam; sed furari, rem sacram, actio est mala etiam contra religionem ex illa rei sacrae circumstantia, unde malitiae furti malitia additur sacrilegii.

7. Iamvero quaedam circumstantiae sunt, quae naturam operis vel actus immutant *mere accidentaliter,* intra eamdem nempe speciem,

bonitatem vel malitiam moralem augent vel minuunt: et ideo *aggravantes* vel *minuentes* appellantur. Huiusmodi circumstantiae sunt illae omnes, quae non habent bonitatem vel malitiam *secundum se,* sed *per ordinem ad aliam conditionem actus,* quae illam bonitatem vel malitiam secundum se habet. Unde praedictam bonitatem vel malitiam augent vel imminuunt. Et sic e. g. intensio et remissio actus, mora longa vel brevis actus, non habent secundum se moralem bonitatem vel malitiam, sed per ordinem tantum ad actum bonum vel malum, cuius consequenter non nisi accidentalem diversitatem constituunt. Sic etiam tollere aliquid in maiori vel minori quantitate, non respicit *secundum se* ordinem rationis in bono vel malo, sed *praesupposita* aliqua alia conditione, per quam actus habet malitiam vel bonitatem, puta, hoc quod est *esse alienum,* quod secundum se rationi repugnat. Unde tollere alienum in maiori vel minori quantitate non diversificat speciem peccati. Circumstantiae, quae aggravando peccatum de veniali mortale reddunt, *in infinitum aggravantes* dicuntur.

8. Circumstantiae aggravantes, aliae sunt notabiliter, aliter leviter aggravantes. Censetur notabiliter aggravans in materia quantitativa, seu quae consistit in numero, pondere et mensura, quando seorsim sumpta et ab actu separata sufficeret ad peccatum mortale; ut qui ultra quinque vel sex libellas, constituentes in casu peccatum mortale, furaretur alias quinque vel sex, decem nempe vel duodecim. In aliis autem materiis censeretur notabiliter aggravans, quando notabiliter excedit modum ordinarium peccandi in huiusmodi materiis: ut si quis totam noctem transigeret impudicitiis cum muliere, si quis per menses et annos perseveraret in odio fraterno, si quis inimicum occidisset, membratim concidendo, etc. Si neutrum ex his occurrat censetur leviter aggravans, puta quod fur surripiat septem vel octo libellas, in eodem casu materiae gravis quinque vel sex libellarum, quod post rixam quis iratus, aliquantulo tempore, in odio permanserit. Billuart de Act. hum. Diss. 4. art. 2. § 2.

9. Aliae vero sunt circumstantiae, quae *essentialiter* naturam operis et actus immutant et *mutantes speciem* vocantur. Huiusmodi circumstantiae sunt illae, quae *secundum se* specialem ordinem rationis respiciunt. Sic e. g. tollere alienum habet speciem *ex ratione alieni,* ex hoc enim constituitur *in specie* furti. Et si consideretur super hoc ratio loci, vel temporis, se habebit in ratione circumstantiae. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore et aliis huiusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut secundum se contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat iniuriam non esse faciendam loco sacro: unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam quoad ordinem rationis. Et

ideo locus, qui prius considerabatur ut simplex *circumstantia*, nunc consideratur ut *principalis conditio* obiecti rationi repugnans.

10. Neque vero repugnat quod *actus moralis* in mutiplici specie constitutus reperiatur. Etenim *ens naturale* non potest esse, nisi in una tantum specie, quia eius esse est *physice determinatum:* nec potest esse physice processus naturae in infinitum, unde necesse est sistere in aliqua ultima forma, ex qua sumatur specifica differentia, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus id, quod est accidens alicui rei, non potest accipi, ut differentia constituens speciem; siquidem supervenit rei in sua specie iam constituta. Verum ens morale potest in multiplici specie constitui, nam actuum moralium species constituuntur ex formis prout sunt apprehensae a ratione. Processus autem rationis non est determinatus ad aliquid unum: sed, quolibet dato, potest ulterius procedere. Et ideo, quod in uno actu accipitur, ut *circumstantia* superaddita obiecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante, ut *principalis conditio obiecti* determinantis speciem actus. Et sic in furto, si mera consideratur ratio loci, illa se habet ut circumstantia; sed si consideratur illa ratio loci sacri e. g. ut contraria rationi ordinanti, quia ratio ordinat reverentiam debitam loco sacro, eique nullam faciendam iniuriam, iam illa ratio non consideratur amplius ut mera circumstantia, sed ut principalis quaedam obiecti conditio, unde ut ab obiecto, ita etiam ab ea accipit actus speciem, quasi quaedam specifica differentia eius.

11. Hinc S. Th. 1. 2. q. 18. a. 10. ad 2. « circumstantia, ait, manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed in quantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem ». Enimvero actus utpote totus quantus est in obiectum tendat, *ab obiecto* quidem specificatur. Cum autem in *obiectum concretum* tendat, eius etiam *circumstantias* attingit, et varias ipsemet induit inde accidentales qualitates. Cum vero illae *circumstantiae* aliquam important consonantiam vel dissonantiam ad rationem, et in principalem quamdam obiecti conditionem immutantur; tunc actus, qui obiectum attingit uti est, secundum illam nempe, quam reapse habet, conditionem, et ab obiecto specificatur, ab illa obiecti conditione etiam speciem sumit. Scilicet illa *circumstantia,* constituens principalem conditionem obiecti, *obiectum* actus et ipsa evadit; ita ut sit quasi duplex actus, vel unus actus virtualiter duplex, unus circa *obiectum* actus, alter circa *obiectum* circumstantiae, ut in furto in loco sacro apparet; scilicet acceptio rei alienae, *obiectum* actus furti, et iniuria loco sacro irrogata *obiectum* circumstantiae furti. Et sic stat adhuc principium: actus ab obiecto specificari: est enim revera duplex *obiectum* quod ab actu attingitur:

siquidem *obiectum* hic non est simpliciter res haec vel illa; sed *prout ordinem rationis refert:* porro rationis ordini consonare vel dissonare poterit; tum obiectum actus proprie tale, tum illius obiecti circumstantia.

12. Apposite Caietanus in q. 18. a. 10. et 11.: « Adverte et diligenter considera, quod sicut in naturalibus quaedam accidentia sunt *secundum se formae*, ut *albedo* et *dulcedo*, quaedam autem sunt solummodo *conditiones praesuppositarum formarum*, ut *magis*, *minus, maius fortiter*, *velociter*, et alia huiusmodi: ita in moralibus circumstantiae duplices, quaedam *secundum se bonitates vel malitiae*, ut sunt omnes actus virtutum et vitiorum: quaedam *conditiones* tantum *suppositarum virtutum vel malitiarum*, ut maius et minus, magis et minus, et his similia. Differentia inter istas circumstantias manifesta est; quia istae nunquam faciunt actum bonum vel malum; quamvis augeant vel minuant bonitatem vel malitiam. Primae autem faciunt actum bonum vel malum: et ratio est in promptu: quia primae *apponunt ex se bonitatem vel malitiam;* secundae non. Differentia rursus inter eas est, quod primae *secundum se* sunt species quaedam moralium habentes *propria obiecta, convenientia vel disconvenientia rationi*, ut patet de furto, facto in loco sacro. Actui namque *furti*, adiungitur *iniuria loci sacri*, quae habet propriam *speciem* ex loco sacro, obiecto rationi, ut iniuriam patiente: est namque *obiectum hoc secundum se rationi dissonans*. Secundae autem non sunt secundum se *species* moralium, nec habent propria *obiecta:* et ex hoc sequitur, quod primae dant speciem actui, quem circumstant, quoniam actus est circa illud circumstantiae *obiectum* ».

13. Aliter adhuc res explicari potest. « Dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur. Sed secundum ea, quae rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri. Sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi; et secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus, qui secundum substantiam suam est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest ». S. Th. 1. 2. q. 18. a. 8. ad 1.

14. Quaenam generatim sint circumstantiae *mutantes speciem?* — « Circumstantia quandoque sumitur, ut differentia essentialis obiecti, *secundum quod ad rationem comparatur:* et tunc potest dare *speciem* actui morali. — Et hoc oportet esse quandocumque circumstantia transmutat actum *de bonitate in malitiam*, non enim circumstantia faceret actum *malum,* nisi per hoc quod *rationi repugnat* ». S. Th. 1. 2. q. 18. a. 6. ad 4. Hoc idem oportet esse quandocumque circumstantia transmutat actum de indifferenti in bonum vel malum, tri

buendo nempe primam et essentialem speciem bonitatis vel malitiae. — Sic e. g., si quis post votum castitatis matrimonio utatur: ex illa voti circumstantia transmutatur actus de bonitate in malitiam: si quis recreationis causa vellet in Ecclesia equitare, vel nuptiale convivium in Ecclesia instituere; vel parva quantitate die ieiunii comedere post plures alias parvas refectiones; ex circumstantia loci et ieiunii actus ex indifferenti malus evadit, et in determinata *specie* malitiae constituitur. — Etenim, ex hoc quod circumstantia *secundum se rationi repugnat* vel *convenit*, *malitiam* vel *bonitatem secundum se importat*, et obiectum prae se fert rationi repugnans vel conveniens; et per hoc in propria *specie* actum ponit, quem in malum transmutat de bono, vel in bonum sive in malum de indifferenti transmutat. Constitutio enim actus in esse mali vel boni ex obiecto est. Constat autem transmutationem actus de bono in malum, de indifferenti in malum vel bonum, constitutionem esse *in esse mali vel boni.*

15. Patet ex dictis 1.° circumstantias mutantes *speciem* tripliciter esse posse; quia *novam speciem* bonitatis vel malitiae *praecedenti speciei* ex obiecto actui tribuunt; quia transmutant actum de bono in malum; quia actui primam moralem bonitatem vel malitiam tribuunt. 2.° Duae adsunt generales regulae de circumstantiis dantibus *speciem* moralibus actibus. Prima est, quod quandocumque circumstantia facit actum de bono malum, aut de indifferenti bonum aut malum dat speciem actui. Secunda est, quod quandocumque circumstantia respicit specialem, *secundum se*, proprium ordinem rationis, dat iterum speciem actui. Specialem autem proprium ordinem rationis respicit quando ipsa per se exhibet aliquid rationi congruum vel dissonum. S. Th. 1. 2. q. 72. a. 8. 9., q. 73. a. 7., q. 88. a. 5.; de Malo q. 2. a. 6. ad 2., a. 8.

16. An actus sit bonus, si circumstantia sit mala? — R. 1.° Affirmative, si agatur de uno eodemque actum *in genere naturae*, et qui multiplex est *in genere moris*, e. g. quis horas canonicas in choro decantet, vel Missam conventualem cantet et aliquando vanae gloriae de sua pulchra voce inter cantum consentiat, etc. Ratio est, quia tunc huiusmodi mala circumstantia extrinseca omnino est ipsi actui bono, celebrationi e. g. divinorum officiorum, etc. Et sic in celebratione missae, sacerdos consecrans in statu gratiae, actum ponit bonum, deinde graviter peccans adhaerendo turpi cogitationi, et sacrilegam sumens Communionem actum ponit malum. — 2.° Negative, si agatur de uno eodemque voluntatis actu *in genere moris*. Ratio est, quia actus voluntatis, qui haec omnia simul complectitur, nempe obiectum et circumstantias unus simplicissimus actus est, adeoque, si non ex omni parte sit bonus, malus erit. « Et ideo, ait S. Th. 2. D. 36. q. un. a. 5., contingit actum habere bonitatem ex materia, et

tamen eum *male fieri propter indebitas circumstantias* ». Et 1. 2. q. 18. a. 1. huiusmodi actus dicitur a S. D. bonus *secundum quid*, et malus *secundum quid;* et generatim *in quantum a bonitate deficit,* sic dicitur *malus:* « puta, si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi ». Et q. 19. a. 2. ad 2. « dicendum, ait, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quod *aliquis vult aliquod bonum, quando non debet,* potest intelligi dupliciter. Uno modo ita, quod ista circumstantia referatur ad volitum. Et sic voluntas non est *boni*, quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est *velle bonum.* Alio modo, ita, quod referatur ad actum volendi. Et sic impossibile est, quod aliquis velit bonum, quando non debet; quia semper homo debet velle bonum: nisi forte per accidens, in quantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum. Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo quod aliquis non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis ». — Hinc, si sit circumstantia tantummodo *leviter* mala, et *extrinseca* obiecto, quam voluntas concomitanter amplectitur, haec circumstantia *leviter* mala actum bonum non corrumpit, cum substantiae actus in se constituti accidentalis omnino sit. Id quidem in naturalibus contingit, idem in moralibus multo magis esse debet. Suarez D. 8. S. 1. n. VII. seqq. « Et sic affectus ad peccatum mortale in Communione, hanc substantialiter corrumpit et reddit sacrilegam; affectus ad peccatum veniale in Communione, hanc non corrumpit in sui substantia, licet minus fructuosam reddat ». Verum, si circumstantia etiam *leviter* mala *intrinseca* sit ipsi obiecto, tunc totus actus malus est; quia illa circumstantia ultima obiecti moralis determinatio est; et sic mala est tota actio Religiosi dandi eleemosynam, contra votum paupertatis vel contra praeceptum Superioris, quamvis prohibitio ratione voti, vel ratione praecepti Superioris nonnisi levis sit.

17. Quot humanorum actuum circumstantiae numerentur? — R. Septem, eaeque sunt: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.* « Ratio huius adnumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens; ita tamen, quod aliquo modo attingit ipsum, contingit autem hoc fieri tripliciter. Uno modo, in quantum attingit ipsum *actum.* Alio modo, in quantum attingit *causam* actus. Tertio modo, in quantum attingit *effectum.* Ipsum autem actum attingit vel *per modum mensurae*, sicut tempus et locus; vel per modum *qualitatis* actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur *quid* aliquis fecerit. Ex parte vero causae actus, quantum ad causam *finalem,* accipitur propter quid; ex parte autem causae *materialis* sive obiecti, accipitur

circa quid (quod comprehenditur sub quid); ex parte vero *agentis principalis,* accipitur quis egerit; ex parte vero causae *agentis instrumentalis,* accipitur quibus auxiliis ». S. Th. 1. 2. q. 7. a. 3.

18. Quomodo sint praefatae circumstantiae considerandae? — R. Eae accipiendae non sunt, quatenus ab ipsis dependet substantia actus, sed quatenus ipsum accidentaliter afficiunt. Secus iam rationem circumstantiarum non haberent. Quare: 1.° *Quis* non significat substantiam operantis, sed eius qualitatem seu conditionem, e. g. quod sit voto ligatus, matrimonio coniunctus, publicus magistratus, etc. Ad hanc circumstantiam revocat Lugo, de Poen. D. 16. n. 200., consuetudinem peccati; per eam enim explicatur qualiter quis sit dispositus ad facilius peccandum. Circumstantia personae, generatim loquendo, peccatum in aliam speciem non transfert, nisi peccatum *coniunctioni, officio* specialem afferenti obligationem, *voto* vel *statui eius directe* adversetur, ut si sacerdos fornicetur, in sacrilegium transit, si autem blasphemet, solius blasphemiae reus est, sicut alius blasphemans. S. Th. 2. 2. q. 65. a. 4.. q. 110. a. 4. ad 5. 2.° *Quid* et *circa quid* non exprimit item substantiam effectus, seu obiecti, sed eius *qualitatem* vel *quantitatem,* v. g. in furto non denotat, quod res furtiva sit aliena, hoc enim pertinet ad ipsam substantiam actus; sed quod sit sacra vel profana, magnae vel parvae quantitatis; cum damno inde pauperis, pupillorum, puellarum nubilium, cum scandalo plurium, etc. Circumstantia *quid* et *circa quid* facile *mutans speciem* esse potest. *Quid* autem, i. e. effectus, quando est *praevisum* et *volitum* trahit in ipsius speciem, ut si mulier, pergens ad Ecclesiam, scit se ibidem adamandam, et *hoc vult,* quamvis non propterea vadat, sed propter audiendam Missam, actus ille ex illo effectu malo speciem trahit. Ad hanc circumstantiam revocari potest *quoties,* seu actuum multiplicatio. Illam tamen S. Th. inter circumstantias non computavit. Et ratio est, quia circumstantiae circa eumdem sunt actum. Numerus autem operationum non circumstat unam et eamdem operationem. Non enim secundum furtum est circumstantia primi, aut e converso; nec tertium secundi, et sic deinceps. Ex quo sequitur, quod, quia non minus tenetur quis confiteri secundum peccatum, quam primum, et non minus centesimum, quam quodcumque aliud, non sufficit dicere, quod pluries furatus est, sed oportet explicare quoties furatus est, si numeri meminerit; et si non meminerit, exprimere debet quam frequenter, sic ut verisimilis numerus habeatur. 3.° *Ubi* non significat nudum locum; certum enim est quemlibet actum hominis alicubi fieri; sed qualitatem loci, e. g. quod sit publicus, unde scandalum exoriatur; quod sit sacer, unde sacrilegium habeatur, etc. Circumstantia loci sacri, quamvis omnia aggravet peccata per accidens, illa tamen sola ad sacrilegii speciem trahit, quae sanctitati loci directe

opponitur, aut annexae immunitati, ut effusiones sanguinis, vel seminis humani, aliaeque actiones quae ex iure impediunt exhibendum ibidem divinum cultum, ad quem directe sanctificatur locus, et violentae ex eo reorum extractiones. 4.° *Quibus auxiliis* significat accidentalia instrumenta, seu media, quibus usus est operans, v. g. si quis vasis sacris usus fuerit ad veneficium, opem daemonis adhibuerit, alios homines iussu vel consilio ad peccati executionem induxerit. Licet haec circumstantia mere materialiter aliquando videatur se habere ad peccatum; aliquando tamen speciem etiam mutat. 5.° *Cur* denotat non finem intrinsecum operis, hic enim non differt ab obiecto, et pertinet ad substantiam actus, sed extrinsecum et operantis, uti si quis furetur ad se inebriandum. Finis vero extrinsecus *operantis* cum intrinseco *operis* coincidere potest. *Cur* manifeste aliam speciem actui dare potest. 6.° *Quomodo* designat accidentalem modum, quo fit interior voluntatis actus, v. g. intense vel remisse, ex contemptu, ex levitate, ex ignorantia, ex metu, ex passione. Designat etiam modum exterioris actionis, quod occideris veneno, gladio, cum crudelitate et saevitia, etc. *Quomodo* licet sit ordinarie aggravans vel imminuens peccatum, aliquando etiam speciem dare potest. 7.° *Quando* significat qualitatem vel quantitatem temporis, e. g. die festo, Communionis, hebdomadae sanctae; diu, brevi tempore. Circumstantia temporis sacri est aggravans peccatum, non tamen apponens speciem sacrilegii, nisi fiat in contemptum temporis sacri. Lessius in q. 7.. Caietanus in e. q., S. Alph. l. 6. n. 923., S. Th. 4. Dist. 32. q. 1. a. 5. q. 4. Sol. 2.ª

COMMENTARIUS DECIMUSQUARTUS

DE MERITO

1. Actus humanus, secundum quod est in potestate voluntatis, rationem habet *laudabilis* vel *culpabilis*, prout bonus vel malus est. Secundum ordinem, quem habet ad finem, ad eum ducens vel ab eo devians, rationem habet *rectitudinis* vel *peccati*. Secundum vero quod est *in profectum vel nocumentum alterius*, rationem habet *meriti* vel *demeriti*. « Mereri primo in servitiis videtur, quibus mercedem merentur, in quibus primo merces nominata apparet. Verum a servitiis ad obsequia et beneficia extensum experimur, dum et obsequentes et benefacientes benemeritos de nobis seu republica vocamus ». Caietan. in 1. 2. q. 114. a. 1. Meritum vel demeritum consequenter est operis valor, ratione cuius ei correspondet praemium vel poena, secundum retributionem iustitiae. Retributio enim secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. S. Th. 1. 2. q. 21. a. 3. Iustitia tunc intervenit, cuius est reddere unicuique suum. Enim-

vero « *meritum* et *merces* ad idem referuntur. Id enim *merces* dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo est actus iustitiae; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris est actus iustitiae. ». S. Th. 1. 2. q. 114. a. 1. « Exhibitio meriti et redditio mercedis actus ad alterum sunt, secundum aequalitatem rei ad rem, scilicet meriti ad mercedem et e converso. Ideo ad rationem meriti exigitur ratio iusti, quamvis non sufficiat », quia praeterea « ad rationem meriti exigitur voluntarium ». Caietan. in 1. 2. q. 114. a. 1.

2. Meritum ergo vel demeritum habetur ex eo quod quis agat in bonum vel malum alterius, scilicet *Communitatis*, vel *alterius singularis personae*. « Cum vero aliquis agit quod *in bonum proprium vel malum* vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii; licet non debeatur ei retributio, in quantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso, secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum. ». S. Th. 1. 2. q. 21. a. 3.

3. Meritum generatim proprietas est humanorum actuum, vi cuius aliqua digni sunt retributione. Indifferens de se est ad bonum et ad malum: sed usu iam receptum est, ut *meritum*, simpliciter dictum, pro merito praemii sumatur, et meritum poenae *demeritum*, vel *malum meritum*, vel *meritum supplicii* appelletur.

4. Meritum, de quo agimus, meritum nempe praemii, generatim definitur: obsequium, alteri praestitum, potens de se illum movere ad retributionem. Differt ab *impetratione* et a *satisfactione*: nam impetratio movet per modum submissae petitionis, satisfactio per modum compensationis iniuriae illatae, meritum vero per modum obsequii. Obsequii nomine venit opus cedens in utilitatem vel honorem alicuius. Unde patet actum humanum, in quantum bonum vel malum, rationem meriti vel demeriti habere posse non solum apud homines; verum etiam apud Deum. Licet enim actus nostri nullam Deo secundum se utilitatem, nullum ei profectum vel nocumentum afferre possint, nihil enim Deo accrescere vel deperire potest: attamen homo, in quantum in se est, aliquid subtrahit Deo vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem, quem Deus instituit; eique ordinem servando honorem et gloriam praestat. Et ideo aliquid dumtaxat meremur, in quantum propter eius gloriam operamur, nostris nempe bonis operibus suam manifestando bonitatem. S. Th. 1. 2. q. 21. a. 4. ad 1.

5. Meritum apud Deum aliud est *naturale*, aliud *supernaturale*. Naturale est, quod bonis operibus naturalis ordinis invenitur. Bona enim opera meritoria apud Deum sunt alicuius praemii. Apposite

S. Th. 1. 2. q. 21. a. 4.: « Dicendum quod actus alicuius hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione eius vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis; est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur; unde qui facit actum malum, non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi; quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem praecipue habet curam boni communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his, quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum; alioquin sequeretur, quod Deus non haberet curam de actibus humanis ».

6. Meritum *supernaturale* illud est, quod supernaturali gratia perficitur, et supernaturali dignum praemio est. Supernaturale nostrorum humanorum actuum meritum dividitur in meritum *de condigno* et *de congruo*. Meritum *de condigno* illud est, quod aequalitatem quandam habet cum praemio, et hoc illi debetur ex aliqua iustitia, saltem Dei promissione accedente. Meritum *de congruo* habetur, cum vel non adest aequalitas, vel non habetur promissio, ita ut tantum decentia, convenientia, congruitas praemii habeatur ex praemiantis liberalitate. S. Th. 2. D. 27. q. 1. a. 3.

7. Aequalitas meriti cum praemio in opere meritorio *de condigno* non est aequalitas *absoluta* rei ad rem; haec aequalitas illa est quam res ad rem habet ex sua intrinseca quantitate seu entitate, seorsim ab aliis omnibus estrinsecis personarum circumstantiis. Hinc aequalitas ista invariabilis est, invariata rei utilitate aut honestate. Talis est aequalitas inter pretium et mercedem in emptione, itemque inter laborem mercenarii et mercedem, qua ille labor compensatur. Aequalitas enim habetur ex intrinseca quantitate valoris rei emptae vel mercedis collatae cum intrinseca quantitate valoris illius pretii, illius laboris; quatenus utraque sit tanta vel tanta; seorsim ab omni aestimatione dignitatis personae vendentis, et ementis; laborantis, et laborem illum acceptantis. Haec aequalitas dicitur etiam aequalitas *entitativa, quantitativa* vel *arithmetica*. *Mereri* apud aliquem non est *emere* praemium ab illo. — Aequalitas requisita ad meritum de condigno inter opus et praemium alia est ab hac prorsus distincta, aequalitas nempe *respectiva*. Est enim aequalitas secundum rectam quandam aestimationem, qua non absolute confertur et comparatur res cum re secundum se spectata, sed meritum cum praemio respective confertur, attento ipso opere meritorio et praemio; ac ipsa di-

gnitate operantis, a qua illud opus dignificatur, et opulentia atque munificentia praemiantis, ita ut tale praemium conferre respectu praemiantis, non sit maius aut difficilius quam respectu merentis tale meritum praestare.

8. Haec ergo aequalitas illa est quam meritum et praemium sortiuntur ex ipso opere meritorio et praemio et respectu ad conditionem et dignitatem personae merentis, et praemiantis. Cum enim actiones sint suppositorum; hinc una eademque res vel operatio prout est a persona digniori vel minus digna crescit vel decrescit in suo valore. Et sic opus quod factum a duce totius exercitus meritum esset de condigno alicuius principatus a rege obtinendi; idem factum a simplici milite ad summum meritum est de congruo; et praemium quod condigne daretur illi, huic nonnisi congrue largiretur. Aequalitas haec *respectiva* ut patet aequalitas *proportionis* est, quatenus nempe aequaliter se habet meritum ad merentem ac praemium ad praemiantem: secus enim vel maius quid, vel quid minus retribueretur. Ad rem S. Th. 2. D. 27. q. 1. a. 3.: « Secundum aequalitatem proportionis ex condigno meremur vitam aeternam. Attenditur enim aequalitas proportionis, quando aequaliter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Non autem est maius Deo vitam aeternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere; sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi: et ideo quaedam proportionis aequalitas invenitur inter Deum praemiantem et hominem merentem ».

9. Iamvero sedulo animadvertendum est hanc aequalitatem *respectivam* seu *proportionis*, quae et *geometrica* dicitur, praesupponere ex parte meriti et praemii quandam utriusque inter se convenientiam et connexionem: meritum enim habet intrinsecum quendam valorem praemii quo meritum illud retribuitur. Et sic S. Thomas l. c. statim pergens ait: « dum tamen praemium referatur ad idem genus, in quo est meritum; ut si praemium est quod omnem facultatem humanae naturae excedit, sicut vita aeterna, meritum etiam sit per talem actum in quo refulgeat bonum illius habitus, qui divinitus infunditur Deo nos consignans ». Quare opera naturalia condigne mereri nullo modo possunt praemium supernaturale. S. Th. 1. 2. q. 114. a. 2.

10. Aequaliter se habet meritum ad merentem ac praemium ad praemiantem. Non enim, ut ait S. Th. l. c., « maius est Deo vitam aeternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere, sed sicut hoc congruit huic ita illud illi ». Et sane, licet vita aeterna sit bonum longe maius quam meritum hominis iusti; et sic inter illam et istud non detur aequalitas arithmetica et quantitatis; respectu tamen Dei hominem iustum tanquam eius filium adoptivum et amicum diligentis non est quid maius huic vitam aeternam h. e. eius beatitudinem et felicitatem communicare; quam respectu hominis iusti filii Dei ado-

ptivi et amici, obsequium et honorem supernaturalibus actibus praestare. *Aequaliter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum;* nam aequum omnino est, ut hominem iustum operantem, secundum dignitatem et excellentiam suae virtutis supernaturalis, Deus etiam recompenset secundum excellentiam suae virtutis.

11. Praedictam proportionem explicat iterum Angelicus Doctor 1. 2. q. 114. a. 3. per *aequalitatem in virtute*, et eam aperte desumit ex duplici capite, dignitatis operis, et dignitatis operantis, eamque explicat comparatione seminis relate ad arborem, pignoris relate ad debitum, fontis relate ad aquam fluentem. « Dicendum quod gratia Spiritus Sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae; unde dicitur esse pignus haereditatis nostrae, 2. ad Cor. 1. Dicendum quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio, alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inaequalitatem; sed est ibi congruitas propter quandam aequalitatem proportionis. (Tunc nempe adest meritum de congruo). Videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam, secundum illud Ioann. 4., 14., *fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud ad Rom. 8., 17., *si filii et haeredes* ».

12. Iamvero quamvis in merito de condigno praedicta habeatur proportionis aequalitas, et possit homo aliquid de condigno a Deo mereri, id tamen non potest secundum absolutam iustitiae rationem, sed tantum secundum quid. Absoluta enim iustitiae ratio in aequalitate est, et eius est reddere unicuique quod suum est. « Manifestum est quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas, in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse iustitiam, secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum ». S. Th. 1. 2. q. 114. a. 1.

13. Meritum *de congruo*, aliud est infallibile ob divinam promis-

sionem, ut ultima dispositio ad primam gratiam sanctificantem, quam peccator infallibiliter meretur; aliud vero est quod adiunctam non habet divinam promissionem, et cui praemium ex quadam solum decentia debetur, ut sunt remotae ad iustificationem dispositiones. Suarez de Gratia l. 12. C. 36. n. 4.-7. Quamvis in merito de congruo infallibili divina habeatur promissio, non ideo habetur meritum de condigno. Cum divina enim promissione adhuc remanet in eo merito defectus condignitatis operis, secundum aequalitatem proportionis. Suarez de Grat. l. 12. C. 36. n. 4. « Mereri ex condigno, ait Caietanus in 1. 2. q. 114. a. 3., est mereri sic, ut secundum iustitiam sibi debeatur; ita quod iniustum esset non reddi mercedem merito ex condigno. Unde et nomen accepit ab *aequa dignitate* meriti ad mercedem ».

14. Meritum proprie dictum *prius* est *natura* et *causalitate* praemio; causat autem praemium *quia est,* per modum causae *efficientis moralis*, minime vero illud causat per modum causae finalis, seu *ut sit.* Remunerator enim a *merito* movetur ad praemium largiendum in retributionem et compensationem illius meriti. Meritum ergo prius natura est vel absolute existens, vel absolute praevisum, ut remunerantem moveri possit ad illius meriti retributionem, quod consequenter causat *quia est,* non *ut sit.* « Meritum, inquit S. Th., est causa praemii, non quidem per modum finalis causae; sic enim magis praemium est causa meriti; sed magis, secundum reductionem ad causam efficientem, in quantum meritum facit dignum praemio, et per hoc ad praemium disponit ». De Verit. q. 29. a. 6. 15.

15. Si meritum de congruo cum merito de condigno comparetur; licet utrumque verum meritum sit, ratio tamen meriti principaliter et perfecte est in merito de condigno, secundario et imperfecte in merito de congruo. Utrumque verum meritum est; nam utrumque praemium obtinet titulo ipsius operis; in utroque, operis intuitu praemium remunerator retribuit. Meritum autem de *condigno* perfecte meritum est, quia condignitatem et aequalitatem affert operis meritorii cum praemio. Meritum vero *de congruo* minus perfecte meritum est, quia ille operis titulus non attingit ad hanc condignitatem et aequalitatem; sed huius defectum suppleri debet a remuneratoris largitate et liberalitate. Unde meritum de condigno praemium exigit ex aliqua iustitia, meritum vero de congruo praemium exigit ex liberalitate dantis. Notio ergo meriti analoga est, non quidem analogia extrinseca et metaphorica, sed intrinseca per imperfectam quandam meriti participationem in merito de congruo, per perfectam vero in merito de condigno. Quare meritum de congruo per habitudinem ad meritum de condigno cognosci debet, cuius quaedam participatio est ab illius perfectione deficiens.

16. Cum meritum supernaturale ex gratia intrinsece pendeat,

augmentum et diminutio meriti ex triplici capite exoritur; ex maiori vel minori voluntarietate, quia meritum, actus liber est, ex maiori obsequio Dei, quia meritum obsequium est alteri praestitum, ex maiori gratia, cum qua quis agit, quia meritum apud Deum supernaturale est. « Cum meritum, ait S. Th. non consistat in habitu, sed in actu, nec in actu quolibet, sed in eo qui per habitum gratiae informatur, actus autem omnis meritorius ex voluntate procedat; oportet quod meritum aliquid habeat a gratia, et aliquid a voluntate et aliquid etiam ab obiecto actus, unde species actus trahitur; et ideo ex his tribus efficacia merendi mensurari potest, ex gratia, voluntate et obiecto. Quanto enim maiori caritate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius: similiter etiam quanto magis est voluntarius, plus habet de ratione meriti et laudabilis: similiter etiam quando magis obiectum est arduum, tanto magis est actus meritorius... Quod autem aliquod arduum augmentet rationem meriti, non habet ex difficultate laboris, sed ex bonitate; quia quanto aliquid melius est, tanto supra vires hominis operantis est magis elevatum... nisi per accidens, in quantum videlicet in id quod difficile est, maiori attentione aliquis consurgit, et cum maiori conatu voluntatis ». 2. D. 29. q. 1. a. 4.

17. Iamvero, sive sit meritum *de condigno*, sive sit meritum *de congruo*, ex parte *operis meritorii* sequentes requiruntur conditiones: — 1.° Ad meritum praemii apud Deum requiritur proprius et positivus actus voluntatis. — Nam meritum proprie dictum continet ordinem ad retributionem propter obsequium alteri praestitum, i. e. propter opus in utilitatem vel in honorem et gloriam eius factum. Atqui hoc obsequium sine aliquo actu positivo non fit. S. Th. 1. 2. q. 91. a. 5., 2. 2. q. 79. a. 1.; Suarez de Grat. l. 12. cap. 2.

18. 2.° De ratione actus meritorii est, ut sit liber a necessitate. — Enimvero Sacrae Litterae et Patres praemium non adscribunt, nisi operibus libere factis. Insuper ex merito vel demerito humanorum actuum, humanae voluntatis libertas deducitur. Ergo meritum vel demeritum agendi libertatem includit. S. Th. 1. 2. q. 21. a. 3. q. 114, a. 3.; Suarez l. c. cap. 3.

19. 3.° Opus meritorium moraliter bonum esse debet. — In Sacris Litteris et apud Patres nunquam legitur Deum praemio remuneraturum actus indifferentes, et multo minus malos; sed solum actus bonos et supernaturales. Insuper opus malum non dignum praemio, sed poena est. Actus autem indifferens, vel in individuo non datur, vel si datur, natura sua non exigit potius praemium quam poenam. Postremo meritum est obsequium alteri praestitum, de se aptum ad aliquid obtinendum per modum retributionis seu mercedis. Atqui nonnisi opus moraliter bonum in obsequium Dei, in eius honorem et gloriam redundare potest. Suarez l. c. cap. 4.

20. 4.° Ad opus meritorium habendum nullo pacto requiritur, ut sit opus supererogationis, seu ut opus sit sponte factum sine praecepti obligatione. — Sacra Scriptura et Patres passim docent observationi praeceptorum promissam esse vitae aeternae mercedem. Praeterea homo non meretur apud Deum ex eo quod aliquid faciat, quod Deo sit utile, sed in quantum propter eius gloriam operatur. Atqui operatur propter eius gloriam etiam in rebus praeceptis. Tandem praeceptum neque tollit, neque minuit hominis libertatem; neque tollit, neque minuit operis honestatem; neque tollit, neque minuit rationem obsequii, imo potius auget, cum addat operi virtuoso circumstantiam formalis vel virtualis obedientiae. S. Th. 1. 2. q. 114. a. 1. ad 1.; Suarez l. c. cap. 5.

21. 5.° Requiritur ad meritum theologicum, ut actus sit supernaturalis, seu ex auxilio gratiae procedens. — Nam ex Sacra Scriptura et Patribus omnia merita nostra sunt dona Dei. S. Augustinus Ep. 194. C. 5. n. 19.: « Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua ». Ratio est, quia meritum et praemium debent esse eiusdem ordinis, ita ut si praemium excedit vires naturae, etiam meritum eas excedat; nam inter meritum et praemium proportio esse debet. S. Th. 2. D. 27. q. 1. a. 3., 1. 2. q. 109. a. 5.; Suarez l. c. cap. 33.

22. 6.° Ut actus sit meritorius probabilius requiritur, ut sit ex aliquo supernaturali motivo. — Nam Sacra Scriptura, cum promittit vitam aeternam operibus moralibus, aliquid addit quod significat illa debere fieri ex motivo supernaturali. Vitam aeternam promittit operibus factis *propter Christum, propter nomen Christi, in nomine Christi*, etc. Insuper Scriptura et Patres docent iustum ex fide vivere, fidem esse initium, radicem, fundamentum iustificationis et consequenter hominem non mereri nisi per opera facta ex fide. Atqui fides finem supernaturalem operibus nostris proponit. Sane meritum supernaturale ad Deum finem hominis supernaturalem habitudinem habere debet. Unde Apostolus ad Hebr. 11., 6.: « Iis qui.... gloriam et *incorruptionem* et honorem *quaerunt* vitam aeternam (reddet) ». Scilicet iis, qui gloriam et honorem *apud Deum*, et incorruptibilia seu *supernaturalia* bona suis operibus intendunt, retribuet Deus vitam aeternam. Actus praeterea meritorii vitae aeternae illi sunt, qui eliciuntur virtutibus infusis. Atqui virtutes infusae distinguuntur specie a virtutibus acquisitis, secundum ordinem ad ultimum finem, et secundum propria obiecta. « Bonum opus intentio facit, intentionem *fides* dirigit ». S. August. in Psalm. 31. n. 4. « Sed, quia quod non ex *fidei* procedit fonte; ad praemia aeterna non pervenit, alia est conditio operum coelestium, alia terrenorum ». S. Leo Magnus Serm. 7. de Quadrag. cap. 3.;

S. Th. 1. 2. q. 63. a. 4.; Suarez l. c. cap. 10.; Maur. l. 6. q. 92.; Struggl par. 8. Cf. hic n. 6. seqq.

23. 7.° Requiritur tandem ad meritum theologicum actus in aliqua temporis differentia absolute existens. — Id clare evincunt verba Christi, Luc. 10., 13.: « Si in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes, quae factae sunt in vobis; olim in cilicio et cinere sedentes poeniterent ». Merita habentur hic conditionate existentia, sed tamen absque praemio; nam v. seq. idem iudicium in has urbes ac in Sodomam futurum asseritur. Et sane causa efficiens, licet moraliter, uti meritum est, praesupponi suo effectui debet, secundum realem existentiam saltem ordine naturae. Quod autem sub conditione numquam existente futurum esset, nec est, nec futurum est, nec fuit. Atque hinc realem non habet existentiam.

24. Ex parte *personae merentis*, ut actus sit meritorius requiritur status viatoris. — Status viae positive est status huius vitae mortalis, quae secundum communem et ordinariam legem in hoc mundo agitur; negative est status, in quo nondum quis Dei visionem et fruitionem adeptus sit, sed *per fidem* ad illam tendit. — Enimvero Sacra Scriptura aperte docet tempus vitae tantum esse tempus meriti; tempus mortis esse tempus retributionis. Idem etiam docent Patres. Ratio a priori est sola voluntas Dei; ratio congruentiae est, quia meritum habet rationem viae, praemium rationem termini. Vita praesens vero, in qua *ambulamus per fidem*, est status viae respectu vitae futurae, in qua facie ad faciem Deum videbimus, et quae rationem habet termini respectu prioris. Hinc Beati in coelo non merentur: itemque neque animae purgantes merentur, sed solum satispatiuntur. S. Th. 1. p. q. 62. a. 9., 3. p. q. 19. a. 3.; Suarez cap. 15. 34. — Beati « non sunt in statu acquirendi secundum aliquid sui; et ideo nec sibi nec aliis merentur; quia quod impetrant modo nobis, contingit ex hoc, quod prius, dum viverent, meruerunt, ut hoc impetrarent ». S. Th. 3. D. 18. q. 1. a. 2. ad 2., 1. p. q. 62. a. 9.

25. Ex parte *Dei remunerantis*, ad meritum theologicum requiritur, ut adsit *divina ordinatio* meriti ad mercedem, saltem *consequens*, seu talis, qua opus acceptetur in meritum actuale et efficax determinati praemii. — Distinguenda est *ordinatio* talis vel talis meriti ad tale vel tale praemium ex voluntate divina, a rigorosa *promissione*, qua Deus se obligaverit ad dandum tale praemium sic operanti. Theologi vix inter utramque distinguunt; verum melius videtur distinguendum esse cum Suaresio; « nam posset esse ordinatio sine promissione, statuendo conditiones sufficientes ad meritum, et nihilominus non se obligando ad dandum praemium, sed liberalitati suae hoc reservando; quamvis e contrario non possit esse promissio praemii sine praevia ordinatione meriti ». Suarez l. c. cap. 17. n. 1. Illa *ordinatio* dupliciter

intelligi potest primo *antecedenter*, et est voluntas antecedens ipsum opus, illud, si fiat acceptandi ad tale praemium; secundo *consequenter* et est voluntas subsequens ipsum opus, illud iam actu positum ad tale praemium acceptans. Meritum ita comparatur ad hanc divinam *institutionem* et *ordinationem*, ut ab ea habeat quod sit efficax et actuale, ut sic dicamus. Licet enim ante eam ordinationem et acceptationem divinam actus dici possit *de se* meritorius, seu in actu primo et aptitudine, in esse tamen actualis meriti et in efficacia sua per illam ordinationem et acceptationem consummatur. Quare distinguendum est meritum in actu primo et aptitudine praemii obtinendi; et ita meritum aliud non est quam opus condignum et aequale praemio, vel eidem obtinendo conveniens et congruum tantum: et meritum in actu secundo et efficacia praemii, et est exigentia quam meritum habet praemii, quae illi non adest nisi ex positiva ordinatione et promissione. Hinc ad meritum in actu primo non requiritur ordinatio, et promissio, sed haec ad meritum in actu secundo requiritur. Necessaria ad meritum Theologicum quaedam Dei *ordinatio* est, quia Deus, qui suaviter et sapienter omnia disponit, nec aliquid addit superfluum, ita de facto disposuit, ut indicat nota illa sententia: « Tanta est misericordia Dei, ut nostra voluerit esse merita, quae sunt dona sua ». Coelest. Papa Ep. ad Episc. Gall. c. 9. Praeterea *proportio* dignitatis vel congruitatis, quae in ipso opere est, nisi vel lex vel pactum vel certe positiva aliqua ordinatio habeatur, non sufficit ad relationem perfectam habendam inter meritum et praemium, ut ex ipsis humanis rebus constat. Illa operis dignitas vel congruitas nonnisi eius fundamentum esse potest. Suarez l. c. cap. 17.

26. Ad meritum de condigno quod attinet, ex parte *ipsius operis meritorii*, ut actus supernaturalis hominis iusti sit condigne meritorius praemii substantialis, non requiritur, ut a charitate *eliciatur* aut *imperetur*. — Etenim Conc. Trid. S. 6. C. 16. indiscriminatim omnibus bonis operibus *in Deo factis* meritum tribuit vitae aeternae. « Principalitas merendi, ait S. Th. 3. D. 30. a. 5. est in charitate, *in aliis* autem, *secundum quod charitate informantur* ». Radix igitur requiritur caritatis, quum opera esse debeant *in Deo facta*, sed non requiritur ut a charitate eliciantur vel a charitate formaliter imperentur. S. Th. 2. 2. q. 24. a. 8., 2. D. 40. q. 1. a. 5. ad 3.; Suarez de Grat. l. 12. l. c. cap. 8. 9. 10. 12.; Strugll q. 2. a. 4.

27. Ad meritum de condigno habendum, ut iam dictum est, Cf. n. 9., requiritur in opere fundamentum condignitatis et proportionis cum praemio. — Nam « meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam ». S. Th. 1. 2. q. 21. a. 3. Atqui ratio iustitiae aequalitatem quamdam rerum inter se importat. S. Th. 2. D. 27. a. 3.; Suarez l. c. cap. 17.

28. Ad meritum de condigno, *ex parte personae merentis*, necessarius est status gratiae. — Id clare evincitur ex Sacra Scriptura, quae nonnisi adoptivis filiis Dei vitam promittit aeternam. Et ratio patet, nam tunc homo peccator, si secus esset, posset ante remissionem peccati per speciale Dei auxilium mereri vitam aeternam, dum simul mortem aeternam meretur, quia peccator. Meritum ergo de condigno non solum in operis praestantia, sed etiam in personae dignitate, et amicitia cum Deo fundatur. Ille praeterea, qui meritum habet de condigno habet ius ad vitam aeternam. Atqui hoc ius est tantum filiorum et amicorum vi gratiae sanctificantis. Ergo nonnisi qui sunt in statu gratiae meritum de condigno vitae aeternae habere possunt. Ac idem consequenter constat de merito de condigno gratiae habitualis, quae pignus gloriae est. Denique dignitas operis potissimum desumitur ex dignitate personae operantis; operationes enim sunt suppositorum. Atqui absque statu gratiae non habetur dignitas personae operantis respectu vitae aeternae; nam persona absque gratia manet in ordine naturali maxime distante a supernaturali beatitudine. S. Th. 1. 2. q. 114. a. 2.; Suarez l. c. cap. 14.; Bellarm. de Iustif. l. 5. cap. 12.

29. Actus ergo, qui cum supernaturali gratiae auxilio eliciuntur convenientiam tantum ex se habent ad aliquod supernaturale praemium. Condignitas vero in ipsis non habetur nisi ex ipsa personae dignitate. Condignitas sane meriti ex A. D. attenditur tum secundum virtutem Spiritus Sancti, qui principale principium est actus supernaturalis meritorii, tum secundum dignitatem gratiae, qua homo fit consors divinae naturae, proindeque operari potest digne Deo. Bene tunc apparet quomodo praemium vitae aeternae, quod est *haereditas propria filiorum Dei*, non servorum, tamquam *condignum praemium*, non servis, sed *filiis* detur, iis nempe qui sunt gratia sanctificante praediti, per quam filii Dei constituuntur. S. Th. 1. 2. q. 114. a. 3. Cf. hic n. 11. 35.

30. Etiamsi in operibus dignitas et proportio supponatur; nihilominus, ut sint actualiter meritoria de condigno talis praemii, necessaria est, *ex parte Dei remunerantis*, divina ordinatio, per quam gloria v. g. proposita sit ut praemium per talia opera consequendum, et qua statuerit Deus talia opera in meritum talis gloriae acceptare. — « Modus et mensura humanae virtutis est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet, ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae: differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per libe-

rum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis ». S. Th. 1. 2. q. 114. a. 1. Iamvero praeter intrinsecam ipsius gratiae ordinationem aliqua opus est extrinseca ordinatione iam supra initio huius num. exposita. Etenim meritum de condigno certe dicitur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam. Atqui retributio secundum iustitiam haberi nequit, si alter non acceptet illud meritum. Nam retributio secundum iustitiam restituit aequalitatem. Atqui, nisi alter illud meritum acceptet, nulla exurgere potest inaequalitas inter merentem et remuneratorem; haec inaequalitas tunc tantum exurgit, quando remunerator meritum acceptet. Ad meritum ergo de condigno requiritur divina ordinatio, qua tale meritum Deus acceptet, eaque tale proponat praemium consequendum. Suarez l. c. C. 17.

31. Sola admissa divina ordinatione, prout haec distinguitur a qualibet promissione et conventione, actus meritorius est ordinatus per gratiae semen a Deo ad causandam vitam aeternam, sicut alii actus naturales ordinantur ad suos terminos. Praeter hanc ordinationem negat Caietanus aliud pactum, vel promissionem, vel, ut ipse ait contra Scotum, aliam superadditam ordinationem. Quare actus per gratiam est meritorius ex hoc ipso solo quod est a gratia, quod est talis naturae, eique Deus mercedem negare non potest, cum non possit Deus qui eum ordinavit contra seipsum facere. Idque fundatur, ait Caietanus, in verbis Apostoli, *si filii, haeredes.* « Quia filio obedienti et ut filio operanti debetur haereditas paterna ex solo ipso iure stricto, ita quod nonnisi iniuste potest privari. Sed sola gratia constituit filios Dei, seclusa quacumque ordinatione. Ergo ». Et confirmatur, quia « actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus moraliter, habet rationem meriti vel demeriti etiam apud Deum. Ex hoc namque sequitur, quod ex hoc ipso quod actus est bonus, est ordinatus a Deo ad praemium ». In 1. 2. q. 114. a. 3. Verum si sermo sit de intrinseca ordinatione gratiae, quatenus vi solius gratiae iustus est filius adoptivus Dei, habens ius ad vitam aeternam, eiusque opera digna sunt vita aeterna, absque alia promissione, id quidem verissimum est, sed nondum habetur proprie et formaliter meritum et praemium. Distinguendum enim est. « Nam aliud est opus esse dignum aliqua mercede seu praemio, aliud vero operi ex iustitia deberi talem mercedem seu praemium. Potest enim fieri, ut quis integro die laboret in alterius vinea, et labor ipsius dignus sit stipendio diurno, et tamen alter ex iustitia non teneatur illi stipendium persolvere, nisi cum eo pactus sit. Ita res habet in proposito. Opera hominis iusti et existentis in statu gratiae per se digna sunt, et proportionem habent cum vita aeterna, quia procedunt ex gratia, quae est semen gloriae; nihilominus tamen Deus non tenetur ex iustitia compensare illa, secluso pacto et

promissione. Unde recte et breviter dici potest, eiusmodi opera, seclusa promissione, esse digna vita aeterna, non dignitate iustitiae, sed proportionis medii ad finem. At posita promissione, mereri vitam aeternam ex iustitia ». Becanus Tr. 4 de Mer. Cath. C. 5. q. 1. n. 12. « Sexta conditio (meriti), ait Billuart de Grat. Diss. 6. art. 1., est ordinatio seu promissio et pactum Dei ordinantis bonum opus ad praemium seu mercedem: non quod bonum opus valorem seu condignitatem suam intrinsecam habeat ab illa promissione; sed quia ultra dignitatem, quam totam habet ex gratia, necessaria sit promissio de mercede reddenda, ad hoc ut qui ex gratia est bene operatus habeat ius ad mercedem, et Deus obligetur illi reddere. Ita communiter ».

32. Meritum de condigno apud Deum praecedit revera divina promissio facta tali operi, vel, quod idem est, homini sub conditione talis operis. Id enim positive constat ex Sacra Scriptura et Patrum traditione, et melius rationi congruit. Meritum enim de condigno in actu secundo praeter condignitatem et aequalitatem importat ius actuale ad praemium ex parte merentis, et debitum ex parte praemiantis. Atqui Deus non potest obligari ab alio nisi a se ipso et a sua promissione. Hinc Conc. Moguntinum cap. 8. ait: Iustorum opera sunt digna remuneratione vitae aeternae, quia Deus bene operantibus mercedem misericorditer promisit. Bellarm. de Iustific. l. 5. C. 14. Ac si S. Thomas dicit Deum non esse *simpliciter* aliis debitorem, sed sibi, Angelicus Doctor attendit ad primam radicem illius debiti, quae nequit esse alia, nisi Deus ipse, suam interponens promissionem. Quia igitur « actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur *simpliciter* debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum *debitum* est, ut sua ordinatio impleatur ». S. Th. 1. 2. q. 114. a. 1. ad 3. — Quare meritum hominis iusti coram Deo, non est utique de rigore iustitiae. Rigor iustitiae requirit talem contractum, ut inter contrahentes nulla intercedat gratia et liberalitas, in qua meritum fundetur. Hoc autem non fit inter Deum et hominem, quia totum meritum hominis fundatur in gratia et liberalitate Dei, praesertim in gratia iustificante, quae illi gratis datur, et in liberali promissione Dei, qua voluit praemium retribuere meritis nostris, quae multis titulis ipsi debita sunt. Accedit etiam, secundum communem Scholasticorum sententiam, Deum remunerari opera iustorum supra condignum. — Reddere tamen praemium meritis condignum ad iustitiam utique pertinet, secundum *aequalitatem* seu *proportionem* servandam inter praemium et meritum. Verum haec iustititia seu aequalitas servanda potest inniti tantum in sapienti Communitatis Gubernatione, ut eruitur ex S. Th. 1. 2. q. 21. a. 4., adeoque in iustitia legali; potest inniti in gratuita omnino promissione, adeoque in fidelitate; et potest inniti etiam in aliqua conventione et

pacto, adeoque in iustitia aliquo saltem modo commutativa. Hinc praemium meritis condignum reddere erit opus iustitiae etiam, si spectetur *debitum* et eiusdem *obligatio*. Sunt qui in merito theologico omnem denegant iustitiae debitum in Deo, etiam Dei promissione supposita, et admittunt solam fidelitatis obligationem, quatenus nempe foret Deus infidelis, si promissum non servaret, sed nemini faceret iniuriam. Verum sunt etiam qui *debitum* admittunt *iustitiae* ex divina promissione, qua non solum debito fidelitatis, verum etiam debito iustitiae, promissam remunerationem reddere Deus tenetur. — Lugo de Incarn. D. 3. S. 1. 2.; Suarez l. c. cap. 18.; Bellarm. de Iustif. l. 5. cap. 17.

33. Supposita hac liberali Dei promissione, vitae aeternae, « quam repromisit Deus diligentibus se » Iac. 1., 12.; consequitur Deum *debere nobis* seu meritis nostris praemium vitae aeternae, ex aliqua iustitia, neque illud *sibi soli debere*, ex mera sua liberalitate et fidelitate, ut communissima sententia est. « Impetratio orationis, ait S. Th. 1. 2. q. 114. a. 6. ad 2., innititur misericordiae; meritum autem condigni innititur iustitiae; et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quae tamen non meretur secundum iustitiam ». Cf. etiam ib. a. seq. ad 1. Unde idem S. Th. in 2. D. 27. a. 3. in priore resp. ad 4. inquiens quod « Deus non efficitur debitor nobis », addit: « Nisi forte ex promisso; quia ipse bona operantibus praemium repromisit, et ideo non est inconveniens, si ab ipso quis mereri possit, ex quo aliquo modo debitor est ». Et S. Scriptura aperte ait vitam aeternam esse *coronam iustitiae*, quam reddet Dominus *iustus iudex*, 2. ad Tim. 4., 7. 8.; eam reddi *secundum debitum*, ad Rom. 4., 4.; eam esse *mercedem*, Sap. 5., 16.; Matth. 5., 12.; *retributionem*, ad Col. 3., 23. 24.; *remunerationem*, ad Hebr. 10., 35.; retributionem; quae debetur *ex conventione*, Matth. 20. Quare vita aeterna plus quam ex simplici fidelitate debetur, sed ex aliqua vera iustitia. « Non est iniustus Deus, qui iustos fraudat mercede iustitiae ». S. Aug. contra Iulian. l. 4. C. 3., Bellarm. de Iustif. l. 5. C. 14. 18. Ratio patet. Nam, ut recte arguit Sylvius in 1. 2. q. 114. a. 3. quaer. 5. concl. 1., « promissio sub conditione operis condigni inducit obligationem ex iustitia, si ea fuerit acceptata, et opus illud praestetur; Deus autem promisit vitam aeternam sub conditione boni operis; quod quando ex gratia proficiscitur in homine iusto, habet condignitatem; et non dubium est, iustum eam promissionem sive explicite sive implicite acceptasse. Ergo inde nascitur obligatio iustitiae. Atqui Deus est, qui promissionem illam fecit. Ergo Deus est, qui debet. Ille namque est mercedis debitor, qui operarium conduxit et mercedem promisit ».

34. Haec iustitia de iustitia commutativa simul et distributiva participat. Etenim formalis commutativae iustitiae ratio in commu-

tatione dati et accepti sita est, rei ad rem servans aequalitatem, ac ius suum cuique tribuens. Iam age inter meritum et retributionem vera intercedit commutatio et dati et accepti; nam unum pro alio reapse datur. Deus autem meritoria opera remunerans aequalitatem illam servat. Qui enim « reddit unicuique secundum opera eius » Matth. 16. 27., ad Rom. 2., 6.; Qui « facit locum unicuique secundum meritum operum suorum » Eccl. 16., 15.; Qui « unicuique mercedem dat secundum suum laborem » 1. ad Cor. 3., 8.; praemium meritis aequale plane retribuit. Insuper herus vineae « ex denario convenit cum operariis suis », Matth. 20., 14., ac singulis quod *suum* est tribuit. « Tolle, inquiens, *quod tuum est* et vade ». Ac Apostolus « *depositum suum* » ex iustitiae aequitate a iudice expostulat iustissimo. « Certus sum. quia potens est *depositum meum* servare in illum diem iustus iudex ». 2. ad Tim. 1., 12. Ius sane praemii propriis laboribus et aequalibus operibus partum, ac in pacto « dabo si feceris » remunerantis fundatum, ius proprium est, quod morali existimatione possessioni ipsi, seu iuri in re aequiparatur. Quapropter, si vera, in iustitia Dei praemium meritis retribuentis, adest *dati* et *accepti* commutatio, si praemii et meriti *aequabilitas* non desideratur, si *ius proprium hominis* respectu Dei, utut in Dei pacto tamquam in solido ac firmissimo fundamento superstructum, abunde deprehenditur, profecto ea iustitia commutativae iustitiae veram ac formalem rationem continet. Hinc Conc. Trid. S. 6. C. 16. postquam dixerit vitam aeternam bonis operibus et meritis iustorum *fideliter* reddendam, prout *fidelitas* generalis est omni promissioni, statim eam specificans addit: « Haec est enim illa *corona iustitiae,* quam post suum certamen et cursum *repositam sibi* esse aiebat Apostolus, a iusto iudice *sibi reddendam*, non solum autem sibi, sed et omnibus qui diligunt adventum eius ». Suarez de Grat. 12. cap. 30.

35. Aequalitatem meriti condigni ad praemium agnoscit Angelicus Doctor 2. D. 27. a. 3. et 1. 2. q. 114. a. 3., ubi ad 3.um ait: « Dicendum quod gratia Spiritus Sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae, unde et dicitur esse pignus haereditatis nostrae. 2. ad Cor. 1. ». Ius in homine ib. in c. agnoscit S. Th. inquiens: « Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud ad Rom. 8., 17.: *si filii et haeredes* ». Commutationem item dati et accepti, adeoque commutativam iustitiam explicite agnoscit idem Angelicus Doctor: « Forma divini iudicii attenditur secundum rationem commu-

tativae iustitiae, prout scilicet recompensantur praemia meritis et supplicia peccatis ». S. Th. 2. 2. q. 61. a. 4. ad 1. « Retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale, puta si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur ». S. Th. 2. 2. q. 106. a. 1. ad 2., 3. p. q. 85. a. 3.

36. Non omnem vero commutativam iustitiam removet Angelicus Doctor a Deo, sed iustitiam tantum commutativam proprie dictam, quae includit *aequalitatem quantitatis*, seu *perfectam aequalitatem*, non iustitiam commutativam minus proprie talem, quae sistit in aequalitate respectiva et proportionis. « Hoc autem pertinet, ait S. Th., *ad modum commutativae iustitiae*, non quidem secundum aequalitatem quantitatis servatae, secundum quod requiritur in commutativa iustitia proprie dicta, sed servatae secundum aequalitatem proportionis; quia scilicet ita se habet Deus ad id quod superabundanter facit sicut creatura ad id quod deficit... Inter dominum et servum non potest esse iustitia commutativa proprie dicta; non enim potest aliqua aequalitas secundum quantitatem inter eos constitui, cum totum quod est servi sit domini; servatur tamen aliquis modus iustitiae commutativae, prout inter eos invenitur aequalitas proportionis. Unde etiam Philosophus distinguit dominativum iustum a iusto politico, quod est proprie dictum; et per hunc etiam modum potest esse iustitia Dei ad creaturas ». 4. D. 46. q. 1. a. 1. q. 3. c. ad 4.

37. De iustitia distributiva vero vitae aeternae retributio participat eo ipso quod unusquisque praemium suis meritis aequale recipit. Prout enim maiora vel minora erunt merita, maius vel minus erit praemium, debitam cum illis servans proportionem non ex insufficientia praemii, sed ex ipsa rei natura, quia ex una aequalitate necessario resultat alia, supponita personarum multitudine et praemiorum varietate. Suarez de Grat. l. 12. C. 32. « In redditione praemii ad merita *magis servatur forma distributionis*, cum ipse unicuique secundum opera sua reddat, *quam commutationis*, cum Deus a nobis nihil accipiat ». S. Th. 2. D. 27. q. 1. a. 3. Nihil quidem Deus accipit a nobis, et nobis tamen debitor factus est Deus, ut iam dictum est, sua promissione. Unde August. Serm. 16. de Verbis Domini ait: « Debitor nobis factus est Deus non aliquid accipiendo, sed quod placuit promittendo ». Et S. Bernard. in lib. de Grat. et libero arbitrio in fine: « Promissum quidem ex misericordia, sed tamen ex iustitia persolvendum ». Ac iustitiae formam et proportionem opus inter et praemium servat Deus, ut indicatur Matth. 7., 2.; 10., 41. et 1. ad Cor. 3., 8. « Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem ». In retributione ergo vitae aeternae servatur forma iustitiae commutativae et distributivae. Nam Deus non solum dat unuicuique tantum praemium, quantum meritus est, quae est forma

iustitiae commutativae, in qua servatur aequalitas rei ad rem seu dati et accepti; sed etiam servat hanc proportionem inter merita et praemia, ut quo quisque maiora habet merita, eo maiora praemia recipiat. Becanus Tr. 4. de Merito Cathol. C. 5. Q. 8. n. 6.

38. Opus meritorium ex gratia et Spiritu Sancto procedens potest comparari ad Deum retributorem. Et sic sola ratio iusti dominativi seu paterni habetur. Etenim inter Deum et creaturam quamcumque multo minus quam inter patrem et filium potest esse iustum simpliciter. Nam homo in gratia creatura pura est, et filius adoptivus non plus iusti sortitur apud patrem, quam filius simpliciter. Et confirmatur ex illo Apostoli 2. ad Tim. 4.: *Quam reddet Dominus, iustus iudex*. Si autem referatur ad mercedem, scilicet ad vitam aeternam, sic est ratio iusti simpliciter et aequalitas, aequalitas tamen non in actu, sed in virtute, sicut est semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem, fons ad aquam salientem, pignus ad debitum. « Circa rationem iusti, ait Caietan. in 1. 2. q. 114. a. 1., inventam in merito hominis apud Deum, adverte, quod meritum tale ultra respectus quos habet ad hominem merentem et Deum ut praeordinantem, habet duos alios: alterum ad mercedem, alterum ad redditorem mercedis. Et quidem si comparetur meritum hominis ad Deum, nunquam invenietur iustum simpliciter. Sed si comparetur meritum hominis ad mercedem debitam secundum se, sic non inconvenit aequivalere meritum praemio reddendo, et ordinari a Deo actum tanti valoris ad aequivalens praemium. Et quoniam merces reddenda a Deo, quantumcumque secundum se sit aequivalens merito, ut tamen redditur a Deo, excedit meritum hominis, cuius ad Deum non potest esse aequalitas simpliciter in aliquo; ideo simpliciter hominis ad Deum non potest esse meritum simpliciter, sed secundum proportionem, quamvis hominis ad ipsam mercedem absolute possit esse meritum simpliciter et iustum ».

39. Ad meritum de condigno requiritur tandem, ut quis sibi mereatur. — « Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus: primo quidem ex vi motionis divinae, et sic meretur aliquis ex condigno; alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntarie aliquid facimus; et ex hac parte est meritum congrui: quia congruum est, ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus: quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae, ut ipse ad vitam aeternam perveniat; et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est per gratiam non solum, ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios ad eam adduceret, in

quantum est caput Ecclesiae, et auctor salutis humanae... sed merito congrui potest alteri mereri primam gratiam; quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat. » S. Th. 1. 2. q. 114. a. 6.; Suarez l. c. C. 16.

40. Ad meritum de congruo sufficit, ut adsint conditiones ad meritum universim requisitae, et vel una desit ex requisitis ad meritum de condigno. — Etenim quod status gratiae non sit necessarius ad meritum de congruo communis theologorum sententia est inter quos est S. Th. 2. D. 27. q. l. a. 4., Suarez l. c. C. 34. n. 1.-3. Quod autem ad meritum de congruo non sit necessaria conditio illa sibi merendi communis etiam est theologorum sententia. Ita docet idem S. Th. 1. 2. q. 114. a. 6.; Suarez l. c. C. 35. Ad promissionem quod spectat, promissio praemii sub conditione talis operis non repugnat merito de congruo, neque continuo meritum reddit de condigno. Ad meritum enim de condigno habendum non sufficit sola promissio, etiam sub conditione operis, sed oportet ut supponat operis condignitatem, secundum aequalitatem proportionis. Cf. Suarez l. c. C. 24. n. 37., C. 36. n. 4.-6. Promissio vero non est necessaria ad meritum de congruo. Verum, prout meritum de congruo habeat adiunctam promissionem praemii vel illa careat, meritum de congruo aliud est infallibile h. e. habens infallibilem retributionem, quae saltem sine infidelitate negari non potest, aliud est fallibile h. e. cuius retributio suspendi, aut negari potest, quia non ex aliqua praecisa obligatione, sed solum ex quadam decentia, seu congruitate datur, quando retribuitur. — Porro ad meritum de congruo *requiruntur* conditiones ad meritum universim necessariae; nam meritum de congruo est verum meritum. *Sufficiunt*: nam 1°. potest deficere operis aequalitas, quia merito de congruo non ex iustitia, sed ex quadam tantum decentia praemium debetur. 2°. Potest deficere status iustitiae; quia deficiente statu iustitiae deficit ubique valor condignitatis operis cum praemio, non valor congruentiae etiam eiusdem operis cum praemio. 3°. Potest deficere Dei promissio, nam ut actus sit meritorium de congruo, sufficit quod in se habeat bonitatem quandam proportionatam, ita ut ratione talis operis seu eius intuitu possit Deus beneficium aliquod homini conferre. Atqui actus potest esse huiusmodi, licet non habeat promissionem talis praemii. Nam 1°. illa bonitas actus proportionata aliquo modo praemio illi intrinseca est; neque ullo pacto pendet a promissione, quae extrinseca illi est. 2°. Illa praemii redditio intuitu ipsius operis potest etiam fieri absque ulla promissione praevia, sed per gratuitam Dei acceptationem, opus consequentem. 3°. Potest deficere conditio

sibi merendi. Nam secundum legem amicitiae, congruum est ut amicus faciat honestam voluntatem amici. Atqui vera amicitia intercedit inter hominem et Deum. Ergo congruum est, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvationem alterius. S. Th. 2. D. 27. q. 1. a. 3., ib. a. 4., 1. 2. q. 114. a. 6. — Meritum de condigno est meritum perfectum, meritum de congruo est meritum imperfectum. Ut ad omne perfectum exiguntur conditiones omnes, requisitae ita ad imperfectum sufficit vel unius conditionis requisitae defectus.

41. Postremo, quantum ad obiectum meriti; 1°. *prima gratia actualis* nullo modo sub merito cadit. — Etenim nonnisi naturae actibus eam mereremur, quod esse nequit.

42. 2°. *Secundam gratiam actualem*, sed *efficacem*, de condigno mereri non possumus. — Secus enim sequeretur vel iustum bene operantem ex vi sui meriti in gratia confirmari; vel lapsum post iustificationem in peccatum suum non habuisse meritum de condigno.

43. 3°. Possumus de congruo mereri alia gratiae auxilia, etiam efficacia. — Deus enim solet opera bona tum iusti tum peccatoris acceptare, ex sua bonitate et indulgentia, qua facienti ex viribus gratiae quod in se est non denegat gratiam ulteriorem saepe coniunctam cum effectu. Quare possumus nobis mereri gratias uberiores et efficaces ad tentationes vincendas, et ad gratiam sanctificantem recipiendam, conservandam, augendam.

44. 4°. Potest iustus de condigno mereri gratias actuales, quatenus ex se sufficientes sunt, ut possit illis cooperari et salvari, si velit. — Nam « omnia illa cadunt sub meritum de condigno, quae homini iusto, post acceptam primam gratiam necessaria sunt ad vitam aeternam consequendam. At eiusmodi sunt auxilia gratiae actualis. Ergo haec auxilia cadunt sub meritum de condigno. Et confirmatur... ab opposito; quia si iustus non posset mereri auxilia gratiae, quae ipsi necessaria sunt ad consecutionem vitae aeternae, iam nec ipsam consecutionem vitae aeternae mereri posset, quod est absurdum ». Becanus de Grat. C. 5. q. 6. n. 2.; Valentia q. 6. de Grat. par. 4. assertion. 4. 5. Cf. hic n. 51.

45. 5°. Non possumus de condigno mereri *primam gratiam iustificantem*. Nam meritum de condigno non habetur sine statu gratiae. Conc. Trid. S. 6. C. 8., S. Th. 1. 2. q. 114. a. 5. — Possumus *primam gratiam iustificantem* de congruo mereri. « Et sic Deus dat gratiam indignis, quia his qui non sunt sufficienter ad hoc digni; sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri, nec ex hoc sequitur quod sit *iniustus*, sed *liberalis* ». S. Th. 2. D. 27. q. 1. a. 4. ad 4. Dispositiones, quibus de congruo meremur praedictam gratiam sunt actus fidei, spei, charitatis, poenitentiae.

46. 6°. De fide est posse iustos mereri augmentum gratiae et gloriae, ex Conc. Trid. S. 6. can. 32. — Disputatur, utrum de condigno mereri possint etiam primam gloriam, ad quam ex vi gratiae sanctificantis primo infusae homo acceptatur. Alii negant, alii affirmant, inter quos est S. Th. 1. 2. q. 112. a. 2. ad 1. « Praeparatio hominis, ait S. D., ad gratiam habendam quaedam est *simul* cum ipsa infusione gratiae, et talis operatio est quidem meritoria, sed *non gratiae,* quae iam habetur, *sed gloriae*, quae nondum habetur », et quae prima gloria evidenter est. Suarez l. 12. C. 28. Sacra Scriptura promittens gloriam tanquam mercedem operibus bonis ac meritis, in sensu proprio et naturali ac usitato, non promittit partem tantum gloriae, et augmentum gloriae, sed gloriam simpliciter promittit, seu gloriam totam, eiusque substantiam. « *Si vis ad vitam ingredi*, serva mandata ». Matth. 19., 17. Itemque Conc. Trid. S. 6. C. 16. absolute tradit iustis « proponendam esse vitam aeternam, et tanquam gratiam filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissam, et tanquam mercedem ex Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis reddendam ». Et can. 32. sub merito recenset non solum *augmentum gloriae*, sed etiam simpliciter *vitam aeternam.* Dicendo enim primum simpliciter *vitam aeternam,* gloriam totam includit; addendo deinde *augmentum gloriae* aperte declarat per *vitam aeternam* intellexisse ipsam substantiam gloriae ab eius initio, quod idem est ac gloria prima. Actus ergo ille contritionis e. g. quo homo se praeparat et proxime disponit ad gratiam iustificantem, simul *tempore* est cum gratia sanctificante, gratia enim in instanti infunditur. Verum illa contritio in primo instanti naturae, cum sit actus personae nondum sanctificatae per gratiam sanctificantem, gratiam utique de congruo meretur, sed gloriam de condigno mereri non potest. In secundo autem instanti naturae, idem ille actus iam est per sanctificantem gratiam dignificatus, et de condigno primam gloriam meretur.

47. 7°. Non potest iustus sibi mereri de condigno reparationem post lapsum. — Etenim hoc ipso quod iustus peccat fit indignus vita aeterna, et dignus poena aeterna, et consequenter potest statim hac poena puniri, et nullo modo iterum disponi ad iustificationem et ad vitam aeternam. Conc. Trid. S. 6. C. 8., S. Th. 1. 2. q. 114. a. 7.

48. 8°. Potest probabiliter iustus de congruo reparationem post lapsum mereri. — Fundatur probabilitas huius assertionis in quadam decentia iustitiae divinae latius sumptae, ut Deus non obstante peccato superveniente recordetur praecedentium meritorum, illorumque intuitu excitet peccatorem ad resurgendum a peccato; praesertim, ubi merita insignia praecesserint, et peccatum subsequens ex vehementi aliqua tentatione, aut humana fragilitate committitur. Confirmatur, quia, experientia teste et Patribus sponsoribus, iustus facilius

resurgit a lapsu; et quia potest alteri etiam peccatori gratiam iustus de congruo mereri; ergo et sibi ipsi peccatori.

49. 9°. Perseverantiam finalem de condigno mereri non possumus. — Etenim ex Sacra Scriptura et Patribus incerta est perseverantia; adeoque eius non adest promissio, quae ad meritum de condigno necessaria est. Confirmatur ex eo quod constet iustos post excellentissima merita quandoque perseverantiam non esse consecutos.

50. 10°. Possumus de congruo mereri perseverantiam finalem. — Videtur enim omnino congruum, ut bene operans, Deumque frequenti oratione sollicitans, dum voluntarium obicem non ponit, obtineat gratiam salutis; partim quia id postulat suavissima Dei gubernatio et amor in suos; partim quia utilitas hominum requirit, ut proposito coelesti praemio acuantur ad bene et instanter tum orandum, tum operandum.

51. Hinc patet bene simul consistere posse meritum de congruo cum impetratione. Ratio, in hac, dona largiendi Dei misericordia est, et promissio propter Iesu Christi merita. Ratio vero, in illa, bona largiendi est simul Dei liberalitas et aliqua saltem dignitas operis Deo oblati, quam Deus sua respicit benignitate.

52. 11°. Temporalia bona, prout ad opera virtutum, quibus in vitam aeternam perducimur utilia sunt, sicut simpliciter bona dici possunt, ita etiam simpliciter ac directe sub merito cadunt. Prout vero secundum se considerantur, sicut simpliciter bona hominis non sunt; ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid. — « Dicendum, ait S. Th. 1. 2. q. 114. a. 10., quod illud, quod sub merito cadit, est praemium vel merces, quod habet rationem alicuius boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis eius.... et per consequens omnia illa quae ordinantur, ut ducentia ad hunc finem; et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum quid bonum; et huiusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Secundum hoc ergo dicendum est, quod si temporalia bona considerentur, prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, *sicut et augmentum gratiae,* (quod de condigno meretur), et omnia illa, quibus homo adiuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit, ad perveniendum ad vitam aeternam; et in tantum sunt simpliciter bona huiusmodi temporalia. Unde dicitur Ps. 33., 2.: *Timentes autem Dominum non minuentur omni bono;* et alibi Ps. 36., 25.: *Non vidi iustum derelictum*, etc. Si

autem considerentur huiusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid; et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid; in quantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente; ut sicut vita aeterna est simpliciter praemium operum iustitiae per relationem ad motionem divinam,... ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad haec prosequenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem ». Hinc iuxta mentem S. Th. non tantum iusti, verum etiam peccatores possunt per opera moraliter bona de congruo temporalia bona mereri. Bona autem temporalia non dantur iustis, secundum proportionem et quantitatem meritorum, sed prout magis vel minus conducunt ad vitae aeternae consecutionem. Unde fit, ut multi iusti relinquantur in paupertate, alii divitiis abundent, alii mediocriter temporalia bona obtineant, prout illis magis expedit ad salutem.

53. 12°. Meritum in alterius favorem soli Christo proprium est, tamquam capiti universorum, et de cuius plenitudine nos omnes accepisse testatur Ioann. 1., 16. Possumus tamen de congruo alii mereri etiam primam gratiam habitualem et auxilia gratiae actualia, et ipsam primam gratiam actualem, quam nobis mereri non possumus. Ratio iam indicata est n. 39. Huiusmodi tamen meritum infallibile non est, ut aperte constat ex ratione S. Th. cit. num. relata et ex Sacra Scriptura. Deus Samueli dixit: « Usquequo tu luges Saul, cum ego proiecerim eum, ne regnet in Israel? » 1. Reg. 16., 1. Item Ezech. 14., 16.: « Tres viri isti (nempe Noe, Daniel et Iob) nec filios nec filias liberabunt; sed ipsi soli liberabuntur ». Et Ierem. 15., 1.: « Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum ».

54. Ex eo vero quod opera nostra meritoria Deo pro aliis offerimus, non ideo meritum nostrum imminuitur, sed potius augetur. Cum enim charitas proximi nos impellit, ut aliorum salutem procuremus, meliora facimus opera, quibus vitae aeternae praemium abundantius nobis retribuetur. Unde meritum de congruo non excludit meritum de condigno operum bonorum iusti, quae praeter hanc vim meritoriam, vim etiam habent impetratoriam et satisfactoriam.

A. M. D. G.

INDEX COMMENTARIORUM
ANALYTICUS

INDEX ALPHABETICUS RERUM